JULIO LOREDO DE IZCUE

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

UN SALVAVIDAS DE PLOMO PARA LOS POBRES

PARRESÍA

JULIO LOREDO DE IZCUE

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Un salvavidas de plomo para los pobres

PARRESÍA EDICIONES

Agradecimiento

Este libro no habría sido posible sin la participación de tantos amigos y colegas que, desde la búsqueda de documentos hasta la revisión del texto, han contribuido benévolamente a su publicación. Creo interpretar su sentimiento dirigiendo mi sentido agradecimiento al maestro común, el Prof. Plinio Corrêa de Oliveira, de quien nos honramos ser discípulos.

De él recibimos el ejemplo del amor a Dios, a la Santísima Virgen, a la Santa Iglesia y a la Civilización Cristiana, que ha orientado la elaboración de esta obra.

PRÓLOGO

Prólogo a la edición peruana

Anticipando el Juicio de la Historia

Pocos católicos son conscientes de que el surgimiento de la Teología de la Liberación (Tdl) no fue un hecho fortuito o aislado, sino la culminación de un largo proceso histórico.

Impulsado por generaciones de conspiradores, tal como lo describe este libro, dicho proceso se desarrolló inicialmente en Europa, a través de sucesivos intentos de inocular en la Iglesia una serie de errores doctrinales que, llevados a sus consecuencias últimas, implicarían en adulterar completamente la fe católica y en convertirla en otra religión. O sea, destruirla.

Tras muchas vicisitudes, en la segunda mitad del siglo XX tal proceso desembocó en la Tdl. A esas alturas su blanco prioritario pasó a ser América Latina, el continente católico, sin descartar por cierto otras áreas como América del Norte y la propia Europa, donde empero su incidencia fue menor.

Aunque el término "Teología de la Liberación" fue acuñado bien antes de que el P. Gustavo Gutiérrez publicase en Lima su libro con ese título, dicha publicación en el año 1971 constituyó como la *première*, el lanzamiento formal ante el público católico de la Tdl como un sistema doctrinal estructurado y coherente en todas sus partes. Por eso se considera al Perú como la cuna de ese movimiento teológico.

Desde entonces la Teología de la Liberación —que más podría calificarse de "no-teología", ya que se reduce a una justificación seudo teológica de la lucha de clases y otras acciones revolucionarias en el campo sociopolítico— ha servido de sustento a sucesivos y ruinosos gobiernos marxistas latinoamericanos.

Desde las dictaduras velasquista y posvelasquista en Perú (1968-1979) o los regímenes de Torres en Bolivia (1970-71) y Allende en Chile (1970-73) hasta el hoy agonizante gobierno del Partido de los Trabajadores en Brasil, pasando por los regímenes sandinista de Nicaragua, chavista de Venezuela, socialista de Rafael Correa en Ecuador, etc., todos ellos han tenido como mentores a elementos de destaque de la Tdl.

Pero no en vano Nuestro Señor Jesucristo afirmó que "*mis ovejas oyen mi voz*" (Jn 10, 27). El pueblo católico nunca reconoció en las sinuosas elucubraciones de los portavoces de la Tdl —farragosas, llenas de presunción y cargadas de espíritu revolucionario— un eco verdadero de las "*palabras de vida eterna*" (Jn 6, 68) del divino Salvador, tan sencillas y sublimes a la vez. Al contrario, la jactanciosa retórica de esos teólogos siempre le sonó en falso.

Por otro lado, teólogos de verdad y de valor fueron saliendo a campo a refutar con autoridad estas o aquellas falacias de la Tdl. Y, así, gradualmente, esta fue convirtiéndose en un fenómeno de sacristías y salones de intelectuales de la "izquierda católica", tales como los que sobreviven enquistados en uno de sus últimos bastiones, la ex Pontificia Universidad Católica del Perú – PUCP, al acecho de una oportunidad para resurgir.

Y mientras aguardan su chance, no pierden ocasión para promover agitación y desmanes en el país, al igual que lo hacen en el Brasil y otras naciones hermanas de América. Teólogos de la Liberación estuvieron tras los bastidores del "baguazo" de 2009 o de las turbulencias antimineras del 2011-2012 en Cajamarca (sobre todo el ex sacerdote Marco Arana), como las del 2011 al 2015 en Arequipa, para sólo mencionar esos episodios saldados con decenas de muertes. Todo lo cual muestra una Tdl reciclada, ahora con fachadas ambientalistas y, como siempre, aliada al extremismo político revolucionario.

Por eso se hacía necesario un trabajo de buen quilate intelectual, que pusiese al descubierto cómo se gestó históricamente la trama para imponer la Tdl, y al mismo tiempo mostrase en una vista de conjunto la suma de errores teológicos y filosóficos que convergen en ese movimiento hasta nuestros días. Ello descalificaría a la Tdl como teología digna de tal nombre, y la mostraría como lo que verdaderamente es: un engendro intelectual, una mistificación ideológica al servicio

de la Revolución anticristiana. Con eso, dicha corriente quedaría pulverizada en los propios ambientes donde aún osa presentarse.

* * *

La Historia tiene sus simetrías, equilibrios y proporciones: *"donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia"* (Rom 5, 20). Era altamente conveniente que esa refutación global de la Teología de la Liberación proviniese del mismo país que la vio nacer, el Perú. Y fue justamente un intelectual peruano, don Julio Loredo de Izcue, discípulo del gran líder católico brasileño Plinio Corrêa de Oliveira, quien asumió con competencia y acierto esa tarea reparadora.

Lo que inicialmente el autor concibiera como un estudio restringido del tema, para ser presentarlo ante algunos agrupamientos católicos del sur de Estados Unidos, por un juego de circunstancias se fue convirtiendo con el paso del tiempo en un trabajo de elevada calidad documental, histórica y doctrinal, hasta constituir un juicio histórico global, absolutamente concluyente e irrefutable, de la Teología de la Liberación. Un juicio que, estamos ciertos, anticipa en lo esencial el juicio de la Historia, prefigura del severo y definitivo juicio de Dios.

La primera edición de ***Teología de la Liberación – Un salvavidas de plomo para los pobres*** fue publicada en 2014 en Italia, a cargo de la prestigiosa editora Cantagalli, de Siena. Ediciones en otras lenguas están próximas a aparecer en el Brasil y otros países. Y obviamente no podía faltar una edición peruana, tarea que Tradición y Acción por un Perú mayor —de la cual Julio Loredo es miembro fundador— llamó a sí en reconocimiento al autor y al mérito intelectual de su libro.

Así, con satisfacción presentamos al público peruano e hispanoamericano esta primera edición en lengua española. Es la traducción del original italiano, convenientemente adaptada por el autor al público católico no especializado de Hispanoamérica[1].

Por su notable valor documental, didáctico y apologético, esta obra servirá de indispensable fuente de consulta para todos los estudiosos del tema. Y será también un antídoto eficaz contra el veneno de la Tdl, al contribuir a precaver a los católicos contra los actuales intentos de hacer resurgir, metamorfoseada y camuflada, una corriente revolucionaria que tanto daño causó a la Iglesia, al Perú y a nuestras naciones hermanas de América Latina.

Lima, 7 de octubre de 2015

Fiesta de Nuestra Señora del Rosario,

Patrona del Perú

INTRODUCCIÓN

Viejos fantasmas...

No es que crea en las brujas, pero de haberlas las hay... Este viejo dicho español me vino a la mente hojeando los periódicos italianos en los últimos meses. Mi incredulidad se fue trasformando paulatinamente en estupor al ver que un viejo fantasma emergía de las brumas de un pasado que yo pensaba fuese sepultado para siempre, hasta mostrarse en los titulares de los principales diarios, e incluso asomarse en las austeras páginas del *Osservatore Romano*, órgano oficioso della Santa Sede.

Me refiero a la Teología de la Liberación (Tdl), que saltaba de nuevo a la luz pública con un ciclo de conferencias realizado recientemente en Italia por nuestro compatriota P. Gustavo Gutiérrez Merino – tenido por muchos como el padre de la Tdl – junto al cardenal Gerhard Ludwig Müller que, además de ser discípulo de Gutiérrez, es prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Ambos presentaron su libro «*Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*», escrito a cuatro manos en 2004. La primera edición en español, publicada hace diez años bajo el título «Del lado de los pobres. Teología de la liberación» (Lima: CEP-IB, 2005) pasó casi desapercibida en el Perú, y hoy ve la luz en traducción italiana buscando darle una "patente de legitimidad" a la Tdl, en la expresión del teólogo jesuita uruguayo Horacio Bojorge[2]. Escribe el cardenal Müller: *"La teología de la liberación ha encontrado eco mundial y se cuenta, a mi parecer, entre las corrientes más significativas de la teología católica del siglo XX"*[3].

En realidad, de la Tdl ya se hablaba en Roma con un nuevo tono al menos desde enero de 2011, cuando el obispo brasileño João Braz de Avis, hoy cardenal, fue nombrado prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada. Su Eminencia es, de hecho, un entusiasta pa-

ladín de esa corriente[4].

Por doquier se está proclamando el fin de la hostilidad entre Vaticano y la Teología de la Liberación. Pero eso no es todo. En un periodo en que, en la estela de la crisis económica mundial, se habla tanto de pobres y de pobreza, no faltan quienes querrían exhumar la Tdl, obviamente *aggiornata*, presentándola como una respuesta cristiana válida a supuestas situaciones de miseria y de opresión en América Latina y en otros lugares.

Mi pensamiento voló entonces a aquel 6 de agosto de 1974, cuando, no habiendo cumplido aún los diecinueve años, en la vieja camioneta de un amigo debí tomar precipitadamente el áspero camino del exilio. No volvería a ver mi país natal, el Perú, por más de tres décadas. ¿Qué me llevó a dar aquel paso? Como miembro fundador de la asociación *Tradición y Acción por un Perú Mayor*, había participado en 1973 en la amplia campaña de denuncia – que por lo que me consta fue la primera – contra la Tdl, cuyo lanzamiento oficial se diera poco antes en el mismo Perú con la publicación del libro «Una Teología de la liberación, Perspectivas» del P. Gustavo Gutiérrez[5].

El Perú atravesaba la fase más oscura de la dictadura marxista y filocastrista del general Juan Velasco Alvarado. Temerosos o incapaces de responder nuestras críticas, los alfiles de la Tdl mantuvieron un profundo silencio. El contraataque llegó de parte de los dispositivos controlados por el dictador, al cual eran muy cercanos. Un mes después del inicio de nuestra campaña, el órgano oficial del régimen publicaba dos páginas enteras contra *Tradición y Acción*[6]. En abril de 1974, el mismo dictador disparó contra *"esos señoritos de cuello y corbata y apellido largo que, usando adminículos, distribuyen su revista en las iglesias de los barrios 'pitucos'"*.

Se decidió entonces suspender prudentemente la campaña. El general Velasco Alvarado, por el contrario, no se detuvo. En un discurso televisivo a fines de julio, después de haber amenazado: *"el gobierno no tolerará ninguna contrarrevolución"*, juró hacer *"caer sobre tales personajes el peso de la justicia revolucionaria"*. Se había colmado la medida. En pocos días todos los miembros de la asociación debimos partir al extranjero, desde donde parecía más eficaz continuar la campaña contra el régimen marxista. El mayor de nosotros tenía veintidós años.

Cinco meses después, en lo que pasó a la historia come el "limazo", los tanques T55 de fabricación soviética sofocaban en sangre una reacción popular de apoyo a la discriminada Policía Nacional, dejando sobre las calles de Lima casi un centenar de muertos e innumerables heridos. Era la "justicia revolucionaria"...

Pasados tres años entre Colombia y Ecuador, donde no dejé de estudiar la actuación de la Tdl, me trasladé después al Brasil. En 1982, participaría en la campaña de difusión del libro escrito por el profesor Plinio Corrêa de Oliveira y los hermanos Gustavo y Luiz Solimeo: «Las CEBs... de las que mucho se habla y poco se conoce — La TFP las describe tal como so»[7]. Se trata de un amplio estudio crítico de la Tdl y de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) inspiradas por ella. Siete ediciones, con un total de 72 mil ejemplares, consagraron este volumen como uno de los mayores *best-sellers* de la historia de Brasil. Una edición popular ilustrada vendió a su vez 240 mil ejemplares. Según el testimonio de los mismos representantes de la Tdl, el golpe fue letal, marcando el inicio del declive de las CEBs en Brasil y, por reflejo, en otros países latinoamericanos.

Poco después, amigos norteamericanos llamaron mi atención sobre infiltraciones de la Tdl en el sur de los Estados Unidos, especialmente entre los *chicanos* (mexicano-norteamericanos) en Texas, rogándome que escribiese un libro donde se denuncie este peligro. Ese fue el punto de partida del presente estudio. Circunstancias varias, entre ellas el declive de la misma corriente liberacionista y la consecuente atenuación del peligro, hicieron que el texto, escrito en lengua inglesa, si bien concluido, permaneciera en el cajón.

Después de la instrucción *Libertatis Nuntius* de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1984 y la decadencia de la praxis histórica que le servía de vector, o sea el socialismo real, la Tdl entró en un largo crepúsculo. Mientras algunos de sus alfiles, como Gustavo Gutiérrez y el brasileño Clodovis Boff, hacían sutiles *mea culpa*, otros se reciclaban en corrientes teológicas aún más *aggiornadas*. Al ruidoso dinamismo de los años 1970 y 1980, siguió un largo letargo, favorecido también por el avanzar en edad de los alfiles de la Tdl.

Paralelamente, después de años de socialismo y de revoluciones también América Latina entró en una nueva fase histórica, con la afirmación en diversos países de sistemas económicos en neto

contraste con aquellos preconizados por la Tdl. Tales sistemas han determinado un fuerte desarrollo económico y, en consecuencia, una disminución igualmente fuerte de la pobreza, permitiendo a estas naciones, entre ellas el Perú, convertirse en "países emergentes".

La enorme crisis económica mundial, sin embargo, parece haber cambiado las cartas en juego.

¿Del invierno a una nueva primavera?

Tal crisis, interpretada simplísticamente como el fracaso del libre mercado, ha vuelto a dar vida a corrientes socialistas fosilizadas desde hacía tiempo. La izquierda ha retornado a gobernar importantes países latinoamericanos, relanzando políticas estatistas que parecían ya superadas. Y, de las brumas del pasado, resucita el espectro de la Tdl. En pocos meses, esta corriente revolucionaria ha salido del olvido en que yacía a las páginas de *Avvenire* (órgano de los obispos italianos) y del *Osservatore Romano*, introduciéndose incluso en la Curia Romana.

No se trata, claro está, de la vieja Tdl marxista, truculenta, amiga de la violencia guerrillera y de los dictadores. Esta vez la Tdl no se presenta empuñando Kalashnikov, sino como "amiga de los pobres". Se afirma que, depurada de algunos aspectos del marxismo, podría ofrecer respuestas adecuadas a las actuales situaciones de crisis. Se asegura que podría inspirar una nueva conciencia social después de años de neoliberalismo desenfrenado que, si por un lado habría aumentado la riqueza de algunos sectores sociales, por otro había creado extensos bolsones de pobreza que no deben ser olvidados. *"La teología de la liberación está viviendo una nueva primavera"*, proclama el brasileño Leonardo Boff, figura representativa de esta corriente[8].

Sin duda ha contribuido a esta primavera el nombramiento en julio del 2010 del cardenal Gerhard Müller como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Como habíamos dicho, Mons. Müller es amigo personal del padre Gutiérrez, quien lo convenció de realizar largas experiencias pastorales en el Perú, acercándolo de este modo a la Tdl. El 4 de septiembre del año pasado, en ocasión del lanzamiento en Italia del libro mencionado, el *Osservatore Romano* dedicó, en tono positivo y por vez primera, dos páginas enteras a la Tdl[9] (8). La palabra mágica parece ser "carta de ciudadanía".

"Llega la paz entre el Vaticano y la Teología de la Liberación. Después de las condenas de la década de los ochenta, los excesos y las incomprensiones, la Tdl obtiene carta de ciudadanía plena en la Iglesia — comentaba el vaticanista Andrea Tornielli — *Una pacificación que se da en el nuevo clima que se respira desde la elección del primer Papa latinoamericano y con la aceleración del proceso de beatificación del obispo mártir Óscar Arnulfo Romero"*[10]. Por su parte, el vaticanista Sandro Magister comentaba: *"Hecha la paz entre Müller y Gutiérrez (...) El juicio positivo de Müller sobre la teología de la liberación – leída a través del lente de Gutiérrez – se capta desde las primeras líneas"*[11]. Y, para no quedarse atrás, también "L'Espresso" proclamaba: *"Condenada por Ratzinger, la teología de la liberación es ahora rehabilitada por un papa que viene de lejos"*[12].

Se quiere así dar la impresión de que la condena de 1984 ha sido ya superada. Y no falta quien querría enrolar en esta insurgencia liberacionista al mismo papa Francisco[13]. Muy comentada fue, por ejemplo, la audiencia privada concedida por el Pontífice a mons. Müller acompañado por Gustavo Gutiérrez el 11 de septiembre del 2013, seguida de la concelebración de la Misa junto al teólogo peruano, encuentro interpretado como un aval del Pontífice a la Tdl, aunque no exento de polémica[14]. *"La Misa de la liberación"*, titulaba Gian Guido Vecchi en el "Corriere della Sera", observando: *"Un libro y una entrevista señalan un cambio"*[15].

Algunos meses después, el 18 de enero de 2014, el Pontífice recibía a otro conocido teólogo de la liberación, Arturo Paoli. Y también este gesto fue interpretado por los medios como un signo de cercanía a esta corriente. El teólogo ultra progresista Vito Mancuso comentaba en Facebook *"Me he enterado que el papa Francisco ha recibido esta tarde a Arturo Paoli, de 101 años, padre espiritual de la Teología de la Liberación. El encuentro ha durado cerca de 40 minutos y ha estado bajo el signo de la más cordial sintonía. ¡Quizá este naciendo un magisterio de la liberación! ¡Adelante, Francisco!"*[16].

Atisbando el nuevo clima, después de años de relativo letargo, más de setecientos teólogos y activistas de la liberación se reunieron en São Leopoldo, Brasil, en el *Congreso Continental de Teología*, celebrado en octubre de 2012 en la universidad UNISINOS de los Padres jesuitas[17]. Se habló de un *"nuevo comienzo"*. También las comunidades eclesiales de base parecen estar reviviendo. Entre el 7 y el 11 de enero de 2014 se celebró en Juazeiro do Norte, Brasil, el *13r Encuentro Intereclesial de Comunidades Eclesiales de Base*. El papa Francisco envió un mensaje de solidaridad y de

apoyo al congreso. Es la primera vez que ocurre así. *"Con el papa Francisco el tiempo vuelve a ser propicio para las CEBs"*, comentó Alver Metalli en el "Vatican Insider"[18].

Y también en Europa, la Tdl parece volver a despertarse. En septiembre del 2013, con más de mil participantes, se realizó en Madrid el 33r congreso de la *Asociación* de Teólogos Juan XXIII, punta de lanza de la Tdl en el viejo continente. El tema: *"La teología de la liberación hoy"*. El encuentro se abrió con un mensaje de Mons. Pedro Casaldáliga, español, obispo emérito de São Félix do Araguaia, Brasil, autoproclamado "*monseñor hoz y martillo*". *"¿Quién tiene miedo de la Teología de la Liberación*– se preguntaba el prelado– *Con la llegada de Francisco el tema vuelve a ser actual"*[19].

La "carta de ciudadanía" a la Tdl parece haber alcanzado su cumbre en ocasión de la presentación en Roma, en febrero de 2014, del libro «Povera per i poveri» del cardenal Gerhard Müller, publicado por la Libreria Editrice Vaticana con prefacio del papa Francesco. *"La teología de la liberación posee ya ciudadanía plena"*, titulaba el vaticanista Giuseppe Rusconi del "Corriere del Ticino", que cita al padre Federico Lombardi, portavoz del Vaticano: *"La teología de la liberación ya ha entrado definitivamente en la normalidad de la vida de la Iglesia"*[20]. En el curso de la presentación, en la que se encontraban los cardenales Rodríguez Maradiaga y Müller, Gustavo Gutiérrez recibió un caluroso aplauso, como signo de definitiva consagración, en el corazón mismo de la Cristiandad.

Perplejidad y aprehensiones

Estimulado por estas y otras noticias, he pensado que quizá podría dar una contribución al actual debate sobre el tema, sacando fuera del cajón mi estudio nunca publicado, debidamente traducido y actualizado. Una contribución que de antemano se sabe modesta y sin pretensiones. Soy un periodista y estudioso de la historia que, por muchos años, viene siguiendo de cerca la situación latinoamericana, en la cual se inserta el fenómeno de la Tdl y que, además, quisiera compartir con otros mis propias experiencias y reflexiones. Tanto más cuando el tema no es muy conocido en Italia. Quizá ha llegado el momento de colmar este vacío, especialmente en la época de cambio que la elección del papa Bergoglio parece haber inaugurado.

En una época histórica en la cual más que nunca hace falta claridad, el panorama se presenta, por el contrario, cada vez más ambiguo. Para quien, como fiel católico, busca discernir alguna línea pastoral nítida respecto de la Teología de la Liberación, los pronunciamientos eclesiásticos de los últimos meses dejan, por el contrario, una sensación de confusión: mientras se reafirman algunas censuras a la Tdl, al mismo tiempo se le da "ciudadanía plena" y se hacen algunos gestos que parecen avalarla. ¿Qué elementos, en concreto, permanecen censurados y cuáles, por el contrario, son "normalizados" o avalados? No está para nada claro. Tanto más que entre las declaraciones de los mismos señores cardenales, e incluso entre algunas del papa Francisco, no existe siempre perfecta armonía. El periodista Antonio Socci llega a hablar de "veletismo"[21].

Un ejemplo típico es el uso del análisis marxista de parte de la Tdl. Mientras el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Joseph Ratzinger, lo condenaba sin tapujos, afirmando que era imposible adoptar el análisis marxista sin, *ipso facto*, asumir la ideología[22]; el actual Prefecto, cardenal Gerhard Müller, lo elogia, afirmando que: *"No existe una teoría alternativa capaz de explicar mejor los fenómenos y hechos relativos a la explotación, la pobreza y la opresión"*[23]. ¿En qué quedamos?

A veces se intenta matizar esta posición hablando de una "utilización parcial" del análisis marxista. La confusión, de cualquier forma, permanece: ¿cuáles elementos podríamos utilizar y cuáles, al contrario, tenemos que rechazar?

Para quien ha estudiado y hasta "vivido" en carne propia la Tdl, su exhumación despierta no pocas perplejidades e incluso aprensiones. Las perplejidades giran en torno a dos ejes:

– Se escucha decir que el problema de la Tdl sería el uso del análisis marxista. Quitado el marxismo o, por lo menos, una parte de él, en lugar de una Tdl "equivocada" se tendría una "correcta". Nada más reductivo. En realidad, como veremos en las próximas páginas, el uso del análisis marxista es casi un "pecadillo" frente a otras desviaciones teológicas y filosóficas mucho más graves. Por otra parte, ya desde los años ochenta, los mismos teólogos de la liberación habían comenzado a reciclar el viejo marxismo, completándolo con doctrinas más en consonancia con la nueva temporada revolucionaria.

– Se escucha también decir que, en el contexto de la grave crisis económica que estamos atravesando, una Tdl renovada sería capaz de inspirar una nueva conciencia social que ponga a los pobres en el centro de las atenciones. Tal conciencia sería legítima, incluso deseable. El problema es si la Tdl puede hacerlo. La respuesta es un rotundo No. Un análisis atento demuestra, en los hechos, cómo la Tdl no ha estado a favor de los pobres sino de la pobreza misma, obstinándose en proponer sistemas socio-económicos que se probaron históricamente fracasados y gravemente nocivos para las clases más desfavorecidas, precisamente aquellas a quienes pretende ayudar. Con ironía, el teólogo jesuita Horacio Bojorge define a la Tdl como un "salvavidas de plomo" para los pobres[24].

Como recuerda el Papa Emérito Benedicto XVI en una reciente entrevista, es necesario oponerse a la Tdl precisamente "por amor a los pobres y por el servicio que les es debido"[25].

A tales perplejidades se suman las aprensiones por la incidencia que la "normalización" de la Tdl pueda tener sobre la situación latinoamericana e, indirectamente, mundial. Una incidencia, lo reafirmamos, muchas veces fruto más de la manipulación propagandística que de la realidad de los hechos. La Tdl siempre se situó en la extrema izquierda del panorama político. Un eventual aval eclesiástico correría serios riesgos de ser interpretado como un apoyo político a esta izquierda. ¿Esta es la impresión que se quiere dar? Son muchos los que interpretan esto negativamente, comenzando por el cardenal Juan Luis Cipriani, Arzobispo de Lima, que atribuye los recientes *faux pas* eclesiásticos a la "ingenuidad". En ocasión del lanzamiento en Italia del libro del padre Gutiérrez y del Cardenal Müller, el purpurado declaró: "[Mons. Müller] *sabe de teología y está haciendo las obras completas de Ratzinger, es un hombre académico que ha estado unido al mundo universitario. Nadie duda de su capacidad intelectual* [...] *Monseñor Müller es el encargado de defender la sana doctrina de la fe en la Iglesia, por tanto tiene que dejar esa ingenuidad y ser más prudente. Se lo digo con toda humildad*"[26].

4 usuarios lo resaltaron

La ingenuidad puede llevar, por ejemplo, a olvidar la existencia de una potente máquina de propaganda, que escapa al control de los eclesiásticos mismos y que ciertamente se apropiará, como ya hizo, de aquello que podemos llamar la etiqueta "Teología de la liberación", cargándola con contenidos ambiguos y difusos, pero siempre favorables a la extrema izquierda, según

la conocida estratagema revolucionario del "trasbordo ideológico inadvertido" denunciada por Plinio Corrêa de Oliveira[27]. Por ejemplo, la reciente participación de João Pedro Stédile, líder del *Movimento dos Sem Terra* (MST), de orientación marxista y subversiva, en un reciente congreso organizado en Roma por el Pontificio Consejo de las Ciencias Sociales y que ha sido ampliamente interpretada por la máquina de propaganda como un aval vaticano a la extrema izquierda en Brasil, sin que haya llegado ninguna aclaración de las autoridades competentes.

¿Es ésta la impresión que se quiere dar? Para evitar manipulaciones, son necesarias claridad y definición. Claridad con la que espero que este estudio pueda contribuir.

Julio Loredo

Domingo de Ramos, 2014

---

2 Cit. in Gianni VALENTE, *Roma y la Teología de la liberación. Fin de la guerra*, in "Vatican Insider-La Stampa", 26 junio 2013.
3 Gerhard Ludwig MÜLLER, *Un'esperienza liberante: Impulsi per la teologia europea*, in Gustavo GUTIÉRREZ y Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Edizioni Messaggero-EMI, Padova 2013, p. 19.
4 Alessandro SPECIALE, *João Bráz de Aviz, il teologo della liberazione che riceve la berretta rossa*, in "Vatican Insider-La Stampa", 6 enero 2014.
5 Gustavo GUTIÉRREZ, Una Teología de la liberación. Perspectivas, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1971. Nuestra respuesta: Teología de la liberación, ¿o marxismo para cristianos?, "Tradición y Acción", Lima, diciembre 1973.
6 *La ultraderecha y sus activistas*, "La Nueva Crónica", Lima, 5 enero 1974, pp. 14-15.
7 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Gustavo Antonio SOLIMEO, Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs, das quais muito se fala, pouco se conhece. A TFP as descreve como são*, Editora Vera Cruz, São Paulo 1982.
8 Cit. in Pierluigi MELE, *La teologia della liberazione sta vivendo una nuova primavera, grazie anche a Papa Francesco. La forza storica dei poveri. Intervista a Leonardo Boff*, in "Newsit24", 20 setiembre 2013.
9 Gustavo GUTIÉRREZ, *I preferiti di Dio*; Gerhard Ludwig MÜLLER, *Fare la verità e non solo dirla*; Ugo SARTORIO, *Una Chiesa che ha bisogno di tutti*, in "Osservatore Romano", 4 setiembre 2013, pp. 4-5.
10 Andrea TORNIELLI, *La Chiesa sdogana la teologia della liberazione*, in "Vatican Insider-La Stampa", 4 settembre 2013.
11 Sandro MAGISTER, *Pace fatta tra Müller e Gutiérrez. Ma Bergoglio non si sta*, in "L'Espresso online", 5 setiembre 2013.
12 Wlodek GOLDKORN, *Ho ispirato Bergoglio*, in "L'Espresso", 27 marzo 2014, p. 88.
13 Ejemplo típico de las ganas de enrolar Papa Francisco en el campo liberacionista es la declaración de João Pedro Stédile, jefe en Brasil del *Movimento dos Sem Terra* (MST), de carácter marxista y subversivo. "*El hecho de tener un papa latinoamericano es una victoria de los pobres de este continente* – dijo Stédile en una reciente conferencia organizada por el Pontificio Consejo de las Ciencias en Roma– *Finalmente salimos de dos pontificados conservadores y retrógrados, aquellos de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Papa Francisco, en cambio, ha roto con la tradición europea, y da señales de querer cambiar las relaciones entre Iglesia y sociedad*" (Agenzia EFE, 6 febrero 2014).
14 Sandro MAGISTER, *Il Papa ha ricevuto Gutiérrez, ma non ha dimenticato un suo sgarbo*, "L'Espresso online", 13 setiembre 2013.

CAPÍTULO I

Una historia larga y turbulenta

Después de haber conquistado Rusia, China, Europa oriental, parte de África y del sudeste asiático, el comunismo internacional se lanzó en la gran aventura: conquistar América Latina, "patio trasero" de su gran enemigo geopolítico, los Estados Unidos. La primera a caer fue la infeliz Cuba.

Sin embargo, en nuestro continente el expansionismo comunista se chocó irremediablemente contra un obstáculo que en Europa ya le había acarreado no pocas dificultades: la firme cohesión de la Iglesia Católica en la oposición a las doctrinas provenientes de Moscú. Incapaces de anular la Iglesia, los comunistas quisieron implicarla en sus designios, tendiéndole la mano. Esta mano extendida encontró en el campo católico muchas puertas abiertas, que los comunistas no dudaron en aprovechar. Concretamente, en América Latina encontró una corriente que pronto se convertiría en su perfecto compañero de viaje: la Teología de la liberación (Tdl).

Desmintiendo el mito que la Tdl sea un producto autóctono latinoamericano, ella tiene raíces mucho más profundas y de origen europeo.

Hacía ya tiempo que se propagaba en la Iglesia una corriente de activismo social de izquierda que, iniciada en el siglo XIX como "catolicismo social", se convierte en "cristianismo democrático" y, finalmente, en "socialismo cristiano". Íntimamente ligada a este activismo había una corriente filosófica, teológica y pastoral que, iniciada en el siglo XIX como "catolicismo liberal", se convierte en "Modernismo" y, finalmente, en *"Nouvelle Théologie"*. La Tdl surge en línea directa de la confluencia de estas dos corrientes. Repasemos rápidamente la storia.

Del catolicismo social al socialismo cristiano: historia de un desliz

La confusión respecto a la "cuestión social" abre la puerta

1. Una nueva presencia: el proletariado

Es innegable que la Revolución Industrial del siglo XIX generó un enorme incremento en la producción económica, introduciendo importantes progresos que mejoraron la vida material del hombre. Pero también hizo añicos el viejo orden social. Tiene razón el sociólogo norteamericano Robert Nisbet cuando acusa a la Revolución Industrial de haber provocado *"el cambio social más traumático desde el inicio de la vida sedentaria al fin del Neolítico"*[28]. Aunque con deficiencias, la sociedad tradicional tenía la ventaja de la estabilidad. Sus estructuras formaban una red compleja y orgánica, admirablemente equilibrada, en la que cada individuo tenía un lugar y un sentido de pertenencia y de finalidad.

Las estructuras de la sociedad orgánica tradicional, como la familia y los gremios, tenían la capacidad de reabsorber la mayor parte de los problemas humanos que, por eso, raramente acababan pesando sobre la sociedad. La industrialización introduce en la economía y en la sociedad lo que algunos analistas han denominado "intemperancia frenética", demoliendo instituciones seculares y disolviendo tradiciones y costumbres establecidas desde los tiempos más antiguos[29]. En el aspecto social, la industrial fue la revolución más demoledora de los tiempos modernos.

Eclipsado por las máquinas, el artesanado, hasta entonces el fundamento de la economía, entró en declive. Desaparecieron los gremios y, con ellos, los mecanismos que tutelaban a la clase obrera. Las pequeñas empresas fueron engullidas por empresas cada vez más grandes y anónimas. La vida rural, que hasta ahora había dado el *tonus* a la sociedad, se precipitó en una situación de rápido deterioro, rompiéndose así el equilibrio entre ciudad y campo. Un número creciente de campesinos y artesanos afluyeron a los míseros barrios de los nuevos centros industriales. Privados de familia, gremio y parroquia, perdieron cualquier punto de referencia y se encontraron de golpe debiendo vivir en un ambiente que obstaculizaba fuertemente la práctica religiosa y el mantenimiento de su identidad.

Nace así una nueva clase, el proletariado, inmersa en un tipo de pobreza hasta ahora desconocido: el pauperismo.

2. Nace la "cuestión social" como un problema controvertido

El naciente proletariado plantea una serie de nuevos problemas religiosos, sociales y políticos. Su crítica condición suscita una nueva sensibilidad que, hacia mediados del siglo XIX, da origen a la llamada "cuestión social". La nueva situación requería que la Iglesia inventase nuevos modos para salir al encuentro de las necesidades del proletariado. La reacción de las autoridades eclesiásticas no fue, sin embargo, inmediata. La ausencia de una toma de posición inmediata y clara al respecto consintió a algunos sectores católicos el considerar la cuestión social en términos equívocos.

Turbaba además el panorama la acción subversiva de las corrientes socialistas. La caída del orden tradicional ofrecía un terreno propicio al proselitismo revolucionario, a través de la explotación de los sufrimientos de los proletarios. Lejos de condenar el primer capitalismo industrial, los socialistas lo saludaron como un desarrollo positivo, propicio a la destrucción del orden tradicional y por ende favorable a su perspectiva histórica. Entre los fervientes apologetas del capitalismo estaba, por ejemplo, Engels[30].

3. El espíritu y las doctrinas de la Revolución Francesa envenenan el ambiente.

La revolución industrial no era, sin embargo, el único factor en juego. La sociedad orgánica tradicional podría haber absorbido el golpe si no hubiese estado presente otro factor: el espíritu y las doctrinas de la Revolución Francesa de 1789, que brindaron el criterio deformador con que fue valorada la cuestión social, resultando en soluciones contaminadas.

Las doctrinas de la Revolución Francesa son representadas por la célebre trilogía Libertad, Igualdad y Fraternidad. Manipulada por las facciones revolucionarias, a través de interpretaciones cada vez más radicales, esta trilogía llegó a designar una utopía libertaria e igualitaria que no se distingue casi del comunismo. La fascinación por tal utopía ha sido el motor de la mayor parte de las revoluciones que han sacudido el mundo hasta ahora, tanto en la esfera temporal como en la religiosa.

El espíritu y las doctrinas de 1789 inspiraron las revoluciones de 1830 y de 1848, que dieron origen al catolicismo liberal (ampliamente tratado en el próximo capítulo). Inspiraron también el

llamado catolicismo social, tema del presente capítulo.

El "catolicismo social"

En numerosos ambientes católicos se advirtió la necesidad de realizar una acción social más eficaz, para dar una respuesta adecuada a la cuestión social. Nace así, en el clero y entre los laicos, la corriente llamada genéricamente "catolicismo social".

En su conjunto, esa corriente hacía suyo el Magisterio de la Iglesia y seguía el ejemplo de sus mejores elementos, ejerciendo sobre la sociedad un influyo saludable inspirado por el Evangelio. Pero, poco a poco, algunos sectores se dejaron influenciar por el espíritu y las doctrinas revolucionarios, dando forma a una corriente progresista. De aquí la distinción entre un catolicismo social conservador o tradicionalista y uno liberal o progresista.

4 usuarios lo resaltaron

1. El catolicismo social conservador

El catolicismo social conservador o tradicionalista no es el tema del presente libro. Le dedicaremos solamente un par de líneas. Para los representantes de esta tendencia, la cuestión social era, ante todo, un problema moral y religioso. En su opinión, la solución debía pasar por un renacimiento espiritual y no contentarse con intervenciones sociales.

4 usuarios lo resaltaron

Más aún, dándose cuenta que la causa principal de los problemas del proletariado era la destrucción de la sociedad orgánica, proponían el restablecimiento de instituciones orgánicas como la familia y los gremios. El declive de tales instituciones había eliminado los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, favoreciendo una doble orientación revolucionaria: o el Estado tendía a engullir todo (socialismo de estado) o el individualismo desenfrenado tendía a disolver el tejido social (socialismo anárquico). Solamente con la restauración de los cuerpos intermedios se podría proteger a la gente de este doble peligro y restablecer el equilibrio en la sociedad. Es el principio de subsidiariedad, punto cardinal de la doctrina social católica.

5 usuarios lo resaltaron

2. El transbordo ideológico en el catolicismo social

Con el objeto de trazar la historia de la Teología de la Liberación, nos interesan mayormente

las corrientes progresistas: aquellos sectores del catolicismo social que, abriéndose a las influencias revolucionarias, comenzaron a deslizarse a la izquierda, hasta confluir en el socialismo. En sus aspectos sociopolíticos, la Tdl es hija de este proceso.

Un caso significativo es el del conde francés Albert de Mun, figura central de un vasto movimiento llamado *Oeuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers* (Obra de los Círculos Católicos de Obreros). La amplitud de su migración doctrinal – del tradicionalismo al socialismo – lo convierte en un ejemplo emblemático del tipo del desliz ideológico hacia la izquierda que se verificó en amplios sectores del catolicismo social.

De Mun era monárquico legitimista. Su lema era ¡Guerra a la Revolución! Tales declaraciones de fe ultramontana, sin embargo, ocultaban una carencia de fundamentos doctrinales. El compromiso social del noble francés estaba guiado por un generoso, aunque vago y romántico, deseo de ayudar a los pobres, más que por sólidos principios derivados de un buen conocimiento de la doctrina católica.

El vacío doctrinal, sumado a un acentuado optimismo respecto del progreso industrial, hizo que la *Oeuvre*, y con ella muchos sectores del catolicismo social, cayeran presa de un astuto proceso de transbordo ideológico que los condujo gradualmente hacia la izquierda. Arrastrados por este proceso, estos sectores comenzaron a sostener posiciones compartidas con la izquierda. En un primer momento se trataba de coincidencias estratégicas más que doctrinales. Poco a poco, mientras se racionalizaban las coincidencias, las ideas socialistas comenzaron a difundirse hasta convertirse en dominantes. Es el resultado de una astuta estratagema de propaganda revolucionaria, aun hoy utilizada, y que el pensador católico brasileño Plinio Corrêa de Oliveira ha llamado "transbordo ideológico inadvertido"[31].

Un ejemplo: el deslizamiento hacia el estatismo. Un típico ejemplo de transbordo ideológico es el deslizar de Albert de Mun hacia el socialismo estatista. Inicialmente se quería introducir en las relaciones de trabajo el "patronato", o sea el compromiso del patrón por el bienestar de sus obreros. Sin embargo, esto ofendía el espíritu romántico e igualitario de la época, que consideraba cualquier jerarquía social una causa de sufrimiento para el inferior. Los trabajadores, se sostenía,

no piden limosna sino exigen derechos. Cediendo al ambiente, De Mun abandonó la idea del patronato y comenzó a defender la formación de sindicatos "mixtos", es decir de propietarios y trabajadores.

En un primer momento, De Mun tuvo cuidado de distinguir las asociaciones cristianas de los sindicatos socialistas, acusados de ser instrumentos de la lucha de clases. Sin embargo, no muchos patrones se mostraban abiertos a la idea. Ante el fracaso del proyecto, el ala más progresista de la *Oeuvre*, capitaneada por el marqués René de La Tour du Pin, comenzó a proponer la aplicación obligada de esquemas sindicalistas.

Dado que solo el Estado tiene el poder para aplicar en modo obligatorio el sindicalismo, comenzaron a considerarlo como el protector natural de las clases trabajadoras contra la ambición de los capitalistas, defendiendo por tanto una ampliación de sus competencias con el fin de intervenir en las relaciones de trabajo y en la economía entera. En un primer momento, De Mun buscará mantenerse equidistante tanto del liberalismo como del socialismo. *"Rechazamos igualmente el liberalismo anticristiano y el socialismo de Estado"*, afirmaba en 1884[32].

Sin embargo, destapada la caja de Pandora del intervencionismo estatal era difícil establecer un punto de equilibrio, especialmente cuando las tendencias dominantes de la época (de evidente inspiración socialista) apuntaban a un estatismo creciente, con el pretexto de domar el *laissez-faire*. Fue así que algunas corrientes del catolicismo social marcharon hacia la izquierda, hasta fundirse con el socialismo marxista.

Francesco Saverio Nitti así resume el desvío de la *Oeuvre*: *"El socialismo católico predicado por el conde de Mun tuvo tres periodos bastante diferentes. En el primero, la* Oeuvre *había sostenido la necesidad absoluta del retorno al régimen corporativo, en el segundo, buscó la difusión de los sindicatos mixtos, en el tercero, finalmente, sin esperanzas en el restablecimiento de las corporaciones, sostuvo la necesidad de reformas económicas profundas de parte del estado, acentuando en tal modo sus tendencias al socialismo de estado"*[33].

Ambigüedad doctrinal. El desvío dentro de la *Oeuvre*, una muestra de lo que estaba suce-

diendo en vastos sectores del catolicismo social europeo, exigía naturalmente una racionalización. Buscando justificar esa deriva, muchos católicos sociales comenzaron a sostener ideas cada vez más cercanas al socialismo.

Reaccionando contra el excesivo individualismo del capitalismo liberal, los católicos sociales tendían a disminuir los legítimos derechos de la persona y de la propiedad privada, poniendo, por el contrario, el acento sobre los elementos sociales o comunitarios.

Paralelamente, el precepto cristiano de caridad hacia los pobres comenzó a ser enfatizado hasta convertirse en una especie de mandamiento cardinal. La mayor iniquidad de la época, se decía, era la pobreza de los proletarios. Consecuentemente, la misión principal de los cristianos empezó a ser presentada en términos de "opción preferencial por los pobres" (para utilizar lenguaje moderno). Algunos teólogos y escritores comenzaron a exaltar a los pobres como destinatarios privilegiados de la predicación evangélica, como el fundamento del mundo futuro que se quería construir. No es exagerado afirmar que la legítima preocupación por las clases más desfavorecidas estuvo a veces atravesada por una suerte de "mística de los pobres", llevada al paroxismo en el siglo XX por la Tdl y por ciertas corrientes populistas.

Con el romanticismo como cómplice, la "mística de los pobres" fue fácilmente contaminada por el espíritu igualitario, por lo que a la preocupación por los pobres empezó a sumarse una creciente aversión contra sus supuestos opresores: los patrones. La propaganda revolucionaria, presentando a los pobres bajo una luz favorable, denigraba a los patrones pintándolos como sanguijuelas desalmadas. La consecuencia fue que comenzó a extenderse en los ambientes del catolicismo social un espíritu de lucha de clases, que poco a poco sustituyó el espíritu de cooperación cristiana. Estos ambientes eran definidos a veces como el ala "populista" del catolicismo social.

Del brazo con los socialistas. Como resultado del proceso de transbordo ideológico, muchos católicos sociales se encontraron de brazos dados con la izquierda socialista. Lejos de ocultar esta situación, se jactaban de ella. *"Yo no me arredro ante la convergencia con los socialistas* — declaraba Albert de Mun en 1889 — *Coincidiremos incluso en muchos otros puntos. Antes que temerlo, yo me enorgullezco"*[34]. Los socialistas correspondían la cortesía. El diputado A. Ferroul

afirmaba: *"He leído las declaraciones de De Mun. Mis amigos y yo no podemos más que aplaudir. Sus reivindicaciones no son en realidad más que las reivindicaciones formuladas por nuestros congresos socialistas"*[35]. Al finalizar el siglo XIX, la convergencia con los socialistas se había tornado completa. El más entusiasta era la Tour du Pin: *"Marchamos con los socialistas"*[36].

El frente italiano. El resbalón ideológico hacia la izquierda también se produjo en el catolicismo social italiano. En Italia existía la *Opera dei congressi e dei Comitati Cattolici*. Sus dirigentes eran de orientación conservadora y seguían el magisterio de la Iglesia. Hacia el final del siglo se desencadenó contra ellos una feroz campaña. *"La Opera pasa por horas bastante tristes* – escribe Giacomo de Antonellis – *Los dirigentes son figuras moralmente elevadas, pero no parecen ser capaces de reaccionar al torbellino desencadenado contra ellos"*[37].

En 1878, el presidente Giovanni Acquaderni se ve obligado a presentar su dimisión, mientras algunos ambientes vaticanos, después de la muerte de Pío IX, parecían preferir a los sectores progresistas del catolicismo social. *"Los primeros años del pontificado de León XIII fueron particularmente difíciles para la derecha"*, comenta el historiador Gabriele De Rosa[38].

Al mismo tiempo crecía dentro de la *Opera* la corriente llamada "obrerista", de orientación izquierdista. Si entre los católicos tradicionalistas y moderados se continuaba sosteniendo que la cuestión social se podía resolver con sociedades mixtas, los nuevos grupos obreristas, nos informa De Rosa, *"son defensores del principio de que los trabajadores deben hacerlo por sí mismos y adoptar el criterio de la resistencia en conflictos con la patronal"*[39]; en otras palabras participar en la lucha de clases, entrando objetivamente en convergencia con los socialistas.

3. Los factores "tendenciales"

Conviene ahora introducir un concepto que luego será tema recurrente en el presente estudio: el papel de los factores "tendenciales" en la marcha del proceso revolucionario.

Mucho se ha escrito sobre las doctrinas y los hechos de las grandes revoluciones que han marcado la historia contemporánea. Poco o nada, sin embargo, se ha dicho de un aspecto previo y más profundo: aquello que Plinio Corrêa de Oliveira llama el elemento tendencial, que se manifiesta

a través de ambientes, músicas, vestidos, estilos artísticos y tipos humanos, creando no tanto una doctrina como un *humus*, que luego dará vida a las doctrinas[40]. Así como las plantas prosperan solo en una tierra previamente preparada, las revoluciones se desarrollan solo en sociedades ya trabajadas a nivel tendencial.

En el caso del catolicismo social, ¿cuáles eran los factores tendenciales en juego?

Optimismo ante el mundo moderno. En primer lugar, debe señalarse un elemento que estará constantemente presente en todas las corrientes de las que trataremos: un fundamental optimismo ante los nuevos tiempos.

Más allá de sus diferencias doctrinales, tradicionalistas y progresistas estaban divididos por algo más profundo y fundamental: una actitud opuesta ante el proceso histórico en curso. En la perspectiva de la Fe y la civilización cristiana, los tradicionalistas veían la historia moderna como un proceso de decadencia que, desde fines del Medioevo, había alejado cada vez más a la humanidad de los caminos de Dios. Este proceso, llamado genéricamente Revolución, se ha desarrollado por etapas a través de las tres grandes revoluciones de la historia de Occidente: el protestantismo, la Revolución Francesa y, más recientemente, el socialismo y el comunismo.

6 usuarios lo resaltaron

En una óptica diametralmente opuesta, los progresistas veían la historia moderna como un sucederse de "liberaciones". El Humanismo habría liberado al espíritu humano del pensamiento escolástico; el Protestantismo habría liberado a la humanidad del absolutismo papal; la Ilustración habría liberado a la razón de la tiranía de la fe; la Revolución Francesa habría liberado a los ciudadanos del despotismo del rey; y ahora el socialismo estaría a punto de liberar a los proletarios de la opresión de los patrones.

No se puede exagerar el papel de este abrumador entusiasmo por la modernidad – tendencial antes que doctrinal – en la difusión de las ideas liberales y socialistas y en las revoluciones derivadas de las mismas.

Envenados por el espíritu igualitario y permisivista, los católicos sociales de orientación progresista sentían un creciente malestar hacia la sociedad tradicional. Por razones análogas, sentían

una creciente desazón hacia una Iglesia estructurada jerárquicamente, con un magisterio en su opinión demasiado rígido. Todo esto era percibido como contrario al espíritu de los tiempos. En consecuencia, mostraban una profunda afinidad temperamental con la modernidad.

Esa modernidad iba al encuentro de profundas aspiraciones de emancipación. Los innovadores saludaban con alivio la destrucción del viejo orden y la aurora de una nueva sociedad, del mismo modo que el aire fresco entra a una habitación mal ventilada. Inclinados a transformar estas aspiraciones en actitudes de vida, se dejaban absorber por el nuevo mundo. El activismo social les ofrecía un vehículo propicio para realizar sus propias aspiraciones.

Destrucción de las barreras psicológicas entre catolicismo y socialismo. Hasta entonces la nota dominante en las relaciones entre católicos y socialistas era un conflicto claro e irreconciliable. El muro de horror que los separaba se vio reforzado por las repetidas condenas de los Papas al socialismo. Con el pasar del tiempo, sin embargo, en algunos sectores del catolicismo social este muro comenzó a resquebrajarse, e incluso a desmoronarse por completo. La colaboración con los socialistas pasa a convertirse en norma.

A veces justificaban esta colaboración alegando que estaba limitada al campo de la acción, sin implicaciones doctrinales. No importaba que los socialistas fuesen ateos y desearan destruir la civilización cristiana; no importaba que utilizasen el activismo social como instrumento de lucha de clases, no importaba que tuviesen una ideología revolucionaria. Importaba sólo que ambas partes tuviesen un terreno común donde ir de la mano: la defensa de los trabajadores. El muro de horror entre los dos campos fue así siendo demolido.

En el doble proceso de creciente rechazo del capitalismo y, *a contrario sensu*, de creciente simpatía por el socialismo, sectores cada vez más importantes del catolicismo social se deslizaron hacia aquello que, ya a fines del siglo XIX, comenzó a ser llamado "socialismo cristiano".

4. La ascensión del socialismo cristiano

Las primeras manifestaciones de socialismo cristiano proceden en modo directo de la Revolución Francesa. Durante la Revolución existieron facciones que, exasperando al extremo sus

4 usuarios lo resaltaron

postulados, asumieron posiciones comunistas. El representante más visible de tal tendencia fue François Babeuf. Para estas facciones radicales, se trataba de eliminar no solo al Rey en el Estado, sino al "rey" en la empresa, es decir, al patrón, y al "rey" en la familia, o sea la autoridad paterna. Despuntaba en el horizonte el sueño de una sociedad perfectamente igualitaria y libertaria, sin clases, sin propiedad y sin familia monogámica. La fascinación de este sueño abrió paso al llamado socialismo utópico, representado en Francia por Claude Henri de Saint Simon, Charles Fourier, Philippe Buchez y otros.

Entre ellos, especialmente Buchez ejercerá una gran influencia en la izquierda del catolicismo social. Buchez se transformó en el apóstol del "cristianismo revolucionario". Con palabras que parecen salidas de la pluma de un teólogo de la liberación moderno, proclamaba: *"Cristianismo y revolución son la misma cosa. El único error de la Iglesia es no ser revolucionaria"*[41].

La influencia de Buchez fue más allá del catolicismo social, penetrando también la corriente liberal. Algunos de sus discípulos entraron en la orden dominica restaurada en Francia por Henri Lacordaire, un estrecho amigo suyo. De ahí el origen del ala progresista de los dominicos en Francia que, como veremos en el próximo capítulo, tendrá un rol central en el desarrollo de la teología neo-modernista y, eventualmente, de la misma Tdl.

A raíz de la revolución de 1848, surgió en Francia una corriente "cristiano socialista". El 29 de abril de 1849, por ejemplo, se celebró en París un banquete de sacerdotes socialistas. Fueron numerosos los brindis a "Jesús de Nazaret, padre del socialismo". En el discurso de clausura, un comensal proclamó: *"Sí, ciudadanos, digo esto con todas mis fuerzas, soy un sacerdote republicano y socialista, uno de aquellos que llaman republicano rojo, pero soy también un sacerdote católico. A vosotros, trabajadores, les digo: ¡Queremos vuestra emancipación, no toleraremos más la explotación del hombre!"*[42]. Es interesante notar que, de más de cuarenta sacerdotes presentes, solo tres llevaban sotana. Evidentemente querían "emanciparse" no sólo de los patrones sino también de las normas eclesiásticas.

La voz de Roma

3 usuarios lo resaltaron

Si bien Pío IX ya había afrontado algunos aspectos de la cuestión social, debemos a León XIII la primera gran síntesis de la doctrina social católica. La encíclica *Rerum novarum* de 1891 es justamente considerada como la piedra angular del magisterio social de la Iglesia, la primera en tratar de manera global los problemas ligados a la cuestión social.

Es interesante notar que el Papa comienza denunciado los aspectos tendenciales de la cuestión social antes de abordar los doctrinales. Culpa, de hecho, *"al prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos,* [y que] *era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía."*. Luego pasa entonces a condenar el socialismo, definiéndolo como *"falso remedio"* y *"solución inaceptable"*.

Aunque rechazando los abusos del capitalismo desenfrenado, el Pontífice enseña que la Iglesia aprueba algunos presupuestos de la economía de mercado, ya que derivan del orden natural. Sobre la propiedad privada, enseña: *"Poseer bienes en privado, según hemos dicho poco antes, es derecho natural del hombre"*. Y concluye: *"Y las leyes civiles, que, cuando son justas, deducen su vigor de esa misma ley natural, confirman y amparan incluso con la fuerza este derecho de que hablamos. Y lo mismo sancionó la autoridad de las leyes divinas"*. De ello se desprende la libertad de celebrar contratos de trabajo y la libertad de poseer y gestionar empresas económicas. Todo dentro de una concepción jerárquica que comprende *"la necesidad de las desigualdades sociales"*.

En la encíclica *Graves de communi*, León XIII nuevamente afirmaba: *"En opinión de algunos la llamada cuestión social es solamente económica, siendo por el contrario certísimo, que es principalmente moral y religiosa y por esto ha de resolverse en conformidad con las leyes de la moral y de la religión"*.

Por desgracia, no faltaron sectores del catolicismo social que leyeron las encíclicas leoninas bajo una luz diversa, iniciando un abuso hermenéutico que será aclarado solo en 1903 por san Pío X. Escribe Gabriele De Rosa: *"La* Rerum novarum *generó mucha perplejidad y resistencias entre los católicos intransigentes, dando fuerza a la corriente democrática cristiana, que acabó por poner en minoría a la vieja guardia (...) Todas las corrientes democristianas europeas recibieron impulso por la* Rerum novarum, *se sintieron reconfortadas en sus acciones tendientes a probar que el sacerdote y*

el católico militante no estaban del lado del patrón"[43].

La corriente democristiana

1. Hija del catolicismo social.

A fines del siglo XIX, las corrientes progresistas – que habían asumido el nombre genérico de "democracia cristiana", en un contexto en que "democrático" era sinónimo de izquierda – estaban tomando impulso, reemplazando a la vieja guardia. ***"Circulaba ya entre los jóvenes el nuevo nombre de democracia cristiana*** **– refiere De Rosa –** ***núcleos activísimos de sacerdotes y laicos, seguidores de esta corriente, existían en todas las regiones de Italia. (...) Los tiempos de la vieja intransigencia estaban por terminar; nuevos fermentos agitaban el campo católico, sobre todo entre los jóvenes que se habían sentido como llamados por la*** **Rerum novarum** ***a actuar activamente por la reconquista de las masas que corrían tras el verbo del socialismo"***[44].

La principal característica de la corriente demócrata cristiana era la renuncia al ideal de un orden social específicamente católico, o sea de una civilización cristiana inspirada por la Iglesia, y la aceptación, por el contrario, de la sociedad plasmada por las revoluciones modernas, en que la Iglesia no sería más que una presencia y no el elemento fundacional y dirigente. No se hablaba más de restaurar la civilización cristiana, sino de "cristianizar" el mundo moderno, aceptando sus fundamentos, empezando por el liberalismo y el socialismo. Todo esto aderezado por el espíritu igualitario y liberal propio de la Revolución.

4 usuarios lo resaltaron

La democracia cristiana llegó casi a excesos infantiles en su infatuación por el mundo moderno, pidiendo incluso una profunda reforma de la Iglesia para ponerla en consonancia con los nuevos tiempos. De otro lado, yendo más allá del catolicismo social, que minimizaba los aspectos morales y religiosos de la cuestión social, la democracia cristiana proclamaba el primado de la militancia social y política. También en esto prefiguraba a la Tdl.

Los demócrata-cristianos se mostraban menos preocupados por la crisis religiosa y moral de la sociedad moderna que por los problemas económicos y sociales considerados, claro está, desde una perspectiva de izquierda. ***"La sociedad actual está podrida de injusticia y opresión, en particular***

en lo que respecta a la distribución de la riqueza", sentenciaba Padre Six, director del periódico francés "La Démocratie Chrétienne"[45]. Coincidiendo con los socialistas, los democristianos proclamaban la necesidad de cambios profundos para corregir las "injusticias" derivadas de la desigual distribución de la riqueza.

La corriente demócrata cristiana nace, por tanto, del ala "populista" del catolicismo social. Mientras las facciones más moderadas propugnaban la concordia entre burguesía y proletariado, el ala populista exhortaba, por el contrario, a la lucha de clases. *"La propaganda democrática, quiéralo o no, excita a la plebe contra el patriciado, al pobre contra el rico, con grave daño para la Iglesia y para el orden social"*, advertía Mons. Emiliano Manacorda, obispo de Fossano[46].

En sus versiones más radicales, la corriente democristiana sostenía que la burguesía era ya irrecuperable y que sería derrocada por el proletariado. *"Hay aires de revolución* – tronaba el órgano democrático cristiano "Terre de France" – *Esta inminente revolución solo puede ser evitada con el ascenso del proletariado al poder"*[47].

También la corriente democrática cristiana italiana rechazaba las posiciones sociales moderadas, acentuando, por el contrario, el apoyo a la lucha de clases, frecuentemente en estrechísima colaboración con la extrema izquierda. *"Mi democracia* – dirá don Romolo Murri, jefe de la corriente – *significa crítica del capitalismo, organización sindical, lucha de clases y lucha política"*[48].

El fundamento de esta concepción era la doctrina, de evidente matriz marxista, por la que la propiedad privada genera necesariamente dos clases antagonistas: los propietarios, que poseen los medios de producción, y los proletarios, que deben vender su proprio trabajo, quedando por ende esclavizados. *"Nosotros tenemos un concepto de sociedad diverso de aquel que genera inevitablemente el antagonismo entre dos clases. Es decir, entre aquella que, incapaz de sobrevivir sin trabajar, debe venderse a la otra solo porque esta última posee los medios de producción"*, explicaba Padre Paul Naudet, líder de la corriente democristiana en Francia[49].

Las corrientes democristianas más moderadas, aunque afirmando en principio la propiedad privada, comenzaron a poner énfasis en su función social, pidiendo la intervención del Estado para

disciplinarla y, por tanto, una radical reforma del sistema de libre mercado.

Las facciones extremistas llegarán a negar el derecho de propiedad privada, asumiendo así la esencia del marxismo que es, de hecho, la supresión de la propiedad para establecer la igualdad. Padre Antoine Pottier, líder de la corriente democrático cristiana en Bélgica, resume así su posición: *"Cuando el sistema económico es tal que permite a los patrones monopolizar los medios de producción, los poderes públicos deben tomar un conjunto de medidas para hacer cesar tal situación (...) Tal situación es contraria a la naturaleza. Un régimen social que produzca tales resultados está esencialmente corrompido (...) y debe ser cambiado de raíz (...). El llamado derecho a la propiedad privada es solamente un derecho de usufructo. La falsa teoría sobre el derecho de propiedad privada propuesto por el liberalismo económico es un crimen perpetuo contra la naturaleza"*[50].

Se veía en el horizonte de la corriente democrático cristiana, la utopía comunista de una sociedad sin clases. Georges Fonsegrive, ideólogo de la corriente cristiano-democrática, escribe: *"La idea de las clases sociales tiende a desaparecer cada vez más. Alguno se contrista por eso. En cuanto a nosotros, no veo porqué tendríamos que disgustarnos. Si somos verdaderamente democráticos, si tenemos verdaderamente alma democrática, debemos, por el contrario, regocijarnos"*[51].

2. Don Romolo Murri

El desvío a la izquierda del catolicismo social italiano está estrechamente asociado a la figura del sacerdote don Romolo Murri, inspirador de la Democracia Cristiana no solo en Italia sino también en América Latina. Del estudioso marxista Antonio Labriola, su profesor en la Facultad de Letras de Roma, Murri tomó, como él mismo recuerda, *"el sentido de la historia, o sea del desarrollo y, sobre todo, la idea del proletariado. Absorbí también íntimamente el interés y la simpatía por el mundo moderno"*[52]. Según el líder de la corriente democrática cristiana, el marxismo de Labriola era *"un excelente instrumento con el fin de rendir cuenta de las cosas del tiempo y de corregir las graves deficiencias en la mentalidad dominante en los ambientes católicos"*[53].

Excepto el ateísmo, don Murri utilizaba pues el marxismo como instrumento de análisis de la realidad social y política, de forma semejante a lo que harán medio siglo después los teólogos de la liberación.

Murri inspiró la formación de grupos de jóvenes llamados *Fasci Democratici Cristiani.* En 1896 fundó la *Federazione Universitaria Cattolica Italiana*, FUCI, principal grupo de la izquierda católica en ese país. Proponiéndose como la onda del futuro, los *Fasci* comenzaron a oponerse a la vieja guardia del catolicismo social. La polémica se hizo cada vez más áspera. Para aclarar la situación, en 1901 el papa León XIII publicó la encíclica *Graves de communi*, en que afronta los problemas suscitados por el movimiento cristiano-demócrata.

"Deber Nuestro es imponer límites a la controversia, definiendo qué deban sentir los católicos sobre el particular",* empezaba el Pontífice. Sobre la "democracia cristiana", el Papa advertía: *"No sea lícito referir a la política el nombre de democracia cristiana, únicamente signifique la misma acción benéfica cristiana en favor del pueblo".* El Papa seguía señalando que la democracia cristiana no puede ser igualitaria ni fundada sobre la lucha de clases: *"Evítese asimismo, encubrir bajo la denominación de democracia cristiana, el propósito de insubordinación y oposición a las autoridades legítimas".

Insensibles a las advertencias, los demócratas cristianos continuaron impertérritos su contestación revolucionaria. En el Congreso nacional de la *Opera dei Congressi* en Boloña, en noviembre de 1903, ya en el pontificado de San Pío X, el encuentro entre las dos alas del catolicismo social italiano degeneró en guerra abierta.

Preocupado por la ascensión del movimiento demócrata cristiano, en diciembre de 1903 S. Pío X publicó el *motu proprio Fin Dalla Prima*. Se trata de un documento muy conciso, conteniendo un "Ordenamiento fundamental de la acción popular cristiana" en diecinueve puntos. La fortísima penetración de las tendencias demócrata cristianas en el catolicismo social no dejó al Papa otra salida que disolver la Obra de los Congresos, hecho ocurrido el 28 de julio de 1904. Sólo quedó abierto el grupo de estudios para la acción popular y social encabezado por el conde Estanislao Medolago-Albani, su amigo personal y confidente. El l1 de junio de 1905, el Papa publicó la encíclica *Il fermo proposito*, condenando de nuevo la corriente democrática cristiana.

Con inaudita insolencia, los demócrata cristianos desafiaron al Pontífice fundando en Boloña la *Lega Democratica Nazionale*, de abierta inspiración socialista. En la encíclica *Pieni l'animo*, del

28 de julio de 1906, S. Pio X prohibió *"bajo pena para los clérigos de inhabilitación para las órdenes sagradas y a los sacerdotes de suspensión ipso facto a divinis, de inscribirse en la Liga democrática nacional"*. Don Romolo Murri fue suspendido *a divinis* en 1907 y excomulgado dos años después.

No podemos cerrar este tema sin una referencia a las simpatías por la herejía modernista de tantos demócrata cristianos, a partir de Romolo Murri. Conduciendo revoluciones, en campos diversos pero similares en la inspiración, los dos movimientos no podían no mirarse recíprocamente con simpatía.

Además de los factores tendenciales indicados arriba, la facilidad con la que las ideas demócrata cristianas se difundieron en la Iglesia se debió también a la acción de una sociedad semisecreta, compuesta sobre todo por sacerdotes y seminaristas, descubierta en 1901. Con ramificaciones en diversos países, esta camarilla publicaba boletines mimeografiados que circulaban de mano en mano en los seminarios, embriagando los futuros sacerdotes con las nuevas ideas.

3. Marc Sangnier y el *Sillon*

La república francesa nacida después de la guerra franco-prusiana de 1870 era fuertemente anticlerical. Los sacerdotes eran escarnecidos en la calle, las funciones religiosas interrumpidas, las procesiones hostilizadas, las iglesias objeto de vandalismo, los símbolos religiosos destrozados. Entre los movimientos que se oponían de modo militante a tal anticlericalismo se destacaba el *Sillon* (Surco), constituido en 1894 por Marc Sangnier.

Desgraciadamente, junto a la fe católica, el *Sillon* ostentaba una retórica mesiánica centrada en el culto a la personalidad del fundador, ensalzado como "un nuevo Mesías", con la "misión providencial" de difundir la democracia liberal, proclamando "un cristianismo democrático y social (...) al servicio de esta democracia". La democracia, huelga decirlo, era interpretada en su sentido revolucionario igualitario.

El *Sillon* tenía un tono militante que fascinaba a los jóvenes. A fin de proteger las ceremonias religiosas de los ataques de los laicistas, en 1901 *Sillon* organiza un cuerpo paramilitar llamado *Jeune Garde*, presentado como "una caballería para los tiempos modernos". La *Jeune Garde* parti-

cipó en numerosas refriegas callejeras contra los laicistas, ganándose con eso un aura de cruzada que atraía muchedumbres de jóvenes idealistas deseosos de luchar por la Iglesia[54].

Con el tiempo, sin embargo, la marca católica militante del *Sillon* fue menguando, mientras se acentuaba el lado democrático cristiano que, traducido en acción política, giraba a la izquierda. Desde 1906, *Sillon* se lanzó a la política de izquierdas. Mientras muchos de sus miembros se inscribían en la CGT (*Confédération* Générale du *Travail*, la central sindical socialista), la colaboración con la izquierda republicana se volvía cada vez más estrecha.

El *Sillon* comenzó a presentarse como *"el heredero de los grandes republicanos revolucionarios"*. En los congresos del movimiento se aclamaba a *"los revolucionarios del Sillon, decididamente continuadores de los de 1792"*[55].

¿Cuáles eran los puntos cardinales de la doctrina del *Sillon*, compartidos con otros grupos demócrata cristianos?

Democracia religiosa. Encontramos en el *Sillon* una característica que después se repetirá en muchas expresiones del progresismo católico hasta nuestros días: un sentimentalismo exacerbado, que fácilmente provocaba antipatía contra las jerarquías, inspirada por la falsa idea de que las diferencias necesariamente causan sufrimiento en el inferior y son, en consecuencia, opuestas a la dignidad humana. *"¡Nosotros somos igualitarios!"*, proclamaba Sangnier. Los militantes del *Sillon* si llamaban "compañeros". Al interior del movimiento había una paridad absoluta. En la imprenta, el "compañero barrendero" era igual al "compañero redactor".

El democratismo igualitario del *Sillon* acababa incidiendo también en un plano fundamental, donde la jerarquía debería ser de primera evidencia: las relaciones del hombre con la divinidad. Eludiendo la concepción de Dios como un Ser trascendente al cual el hombre debe obediencia y veneración, *Sillon* prefería hablar de Dios como "una vida democráticamente participada" por los hombres.

4 usuarios lo resaltaron

Consecuencia del democratismo igualitario era también una posición ecuménica frente a las otras religiones. Nada más lógico. Afirmar que la católica es la única religión verdadera establece

una jerarquía que hiere la dignidad humana de quien no es católico.

Democracia social y política. El democratismo igualitario del *Sillon* tocaba también el orden temporal. El movimiento de Sangnier pretendía atenuar – y donde fuese posible, abolir – toda disparidad entre gobernantes y gobernados. La monarquía y la aristocracia eran proscritas como regímenes esencialmente perversos porque jerárquicos. Ni siquiera la democracia representativa sería suficientemente "democrática". Se proponía, al contrario, un tipo de democracia directa o participativa, con la partición del poder del Estado en miríadas de pequeñas realidades locales.

"La división de los hombres en clases es una concepción antigua – declaraba el líder sillonista M. Gemahling – *Debemos hacer saltar por los aires este sistema de clases sociales"*[56]. Según el *Sillon*, con el progreso de la "conciencia democrática" entre los ciudadanos, el Estado habría perdido su razón de ser. *"En nuestra concepción democrática* – explicaba Georges Hoog, estrecho colaborador de Sangnier – e*l Estado no debería existir de modo independiente, más debería ser absorbido por las libres asociaciones de los ciudadanos, los verdaderos vehículos del interés común"*[57].

Asomaba así la utopía de la disolución del Estado, como exigencia radical de la democracia participativa. Oigamos a Sangnier: *"A nuestro juicio, el Estado moderno no es perenne. En la medida en que se desarrolle el valor de cada ciudadano, la acción coercitiva del Estado se vuelve cada vez menos necesaria. (...) Aumentando la conciencia y el sentido de responsabilidad cívica de un número siempre creciente de ciudadanos, la democracia tenderá también a trasformar los instrumentos de gobierno, las leyes, cada vez menos necesarias en una sociedad cada vez más perfecto. Al final, la ley se volverá perfectamente inútil"*[58].

Democracia económica. De la democracia social y política, *Sillon* pasaba naturalmente a la económica, esto es, al socialismo. Denunciadas las desigualdades sociales como intrínsecamente ofensivas a la fraternidad, ¿habría podido *Sillon* aceptar las económicas? *Sillon* veía en las relaciones entre patrones y trabajadores una imagen residual de las relaciones entre rey y súbdito. *"El pasaje del régimen patronal al cooperativo* – según Sangnier – *exige un desarrollo de la conciencia y de la responsabilidad similar al del pasaje de la monarquía a la república"*[59].

Destronado el rey en la sociedad, *Sillon* pretendía destronarlo también en la empresa. Dice Sangnier: *"Queremos desarrollar entre los obreros una conciencia y una energía vital tales que puedan asumir el poder hasta ahora tenido por una casta cerrada. (...) El sistema salarial tenderá a desaparecer"*[60].

Según *Sillon*, el camino hacia la democracia económica pasa a través de la reforma de la propiedad privada. *Sillon* rechazaba el socialismo estatista, acercándose más bien al llamado socialismo autogestionario[61]. Con la gradual desaparición de la propiedad privada, sustituida por tipos de propiedad comunitaria, también la gestión de la empresa pasaría de los propietarios a las asambleas de trabajadores. Este sistema era presentado por el *Sillon* como consecuencia socio-económica de la soberanía popular en el campo político: *"La propiedad común deberá difundirse, las grandes empresas deberán ser gestionadas por la comunidad de los trabajadores"*[62].

Democracia internacional. El Estado es constituido por un pueblo independiente que ejerce pleno dominio sobre un territorio. La soberanía es, por lo tanto, el equivalente de la propiedad en el derecho público. Admitida la idea de pueblo, con características que lo diferencian de los otros, y la idea de soberanía, nos encontramos necesariamente ante desigualdades de capacidad, virtud, número y todo lo demás. Admitida la idea de territorio, tenemos la desigualdad cuantitativa y cualitativa de las diversas zonas territoriales. Se comprende, por eso, cómo el democratismo igualitario del *Sillon* lo llevase a rechazar la idea de Estado soberano. *"El país territorial nos parece obsoleto, una simple fase de la evolución de la conciencia humana"*, afirmaba Sangnier en sus utópicas divagaciones de república universal[63].

4. Condena y crepúsculo del *Sillon*

Precedida de numerosas advertencias, caídas en el vacío, el 25 de agosto de 1910 S. Pío X publicó la carta apostólica *Notre Charge Apostolique*, en la cual condenaba al *Sillon*, y con éste a toda la corriente democrática cristiana.

Manifestando un paterno dolor en deber dar este paso *("Amamos a la valiente juventud alistada bajo la bandera de "Le Sillon", y la creemos por muchos conceptos digna de elogio y admiración"*), y después de haber alabado el "noble entusiasmo" de los primeros tiempos, el Pontífice

lamenta cómo *"nuestras esperanzas se han visto en gran parte defraudadas. Llegó un día en que "Le Sillon" descubrió para ojos perspicaces, algunas tendencias alarmantes. "Le Sillon" se extraviaba"*.

Luego de refutar detalladamente las doctrinas del *Sillon*, el Pontífice concluye: *"El soplo de la Revolución ha pasado por aquí, y podemos concluir que, si las doctrinas sociales de "Le Sillon" son erróneas su espíritu es peligroso, y su educación, funesta"*.

En 1912 Sangnier fundó la *Ligue de la jeune république*, que en 1971 se unirá al Partido Socialista, llevándose consigo buena parte de la izquierda católica democrática cristiana de Francia.

Marc Sangnier fallece en París el 28 de mayo de 1950, mientras se realizaba el 42° congreso del Partido Socialista. Al recibir la noticia, el Secretario general Guy Mollet interrumpió los trabajos y pidió un minuto de silencio. *"Era uno de los nuestros"*, dijo[64]. La asamblea decidió enviar una delegación a sus funerales.

La Acción Católica

La revolución bolchevique de 1917 produjo una onda de choque – psicológica y política – que se abatió con fuerza sobre un mundo ya sacudido por los horrores de la Primera Guerra Mundial. Los macabros detalles de la masacre de la familia imperial rusa en Ekaterinburgo fueron comentados con indignación en los periódicos y en los salones, esparciendo inquietantes imágenes de la barbarie comunista. Barbarie a la cual Europa no estaba en absoluto inmune, como lo demostró la revolución espartaquista en Alemania, el "bieno rojo" en Italia y la proclamación de la República soviética de Béla Kun en Hungría. Si no fuese por la batalla de Varsovia en 1920, el ejército rojo habría penetrado hasta el corazón de Europa, juntándose a las fuerzas revolucionarias locales y subyugando así el Viejo Continente bajo el dominio soviético.

La aprensión por una posible revolución comunista en Europa reforzó, como reacción, el vigoroso renacer espiritual ya visible en muchos países. Renacer que el Papa Pio XI supo aprovechar en pleno, proclamando el Año Santo 1925 como año del Reinado social de Cristo. *"El surgir y el rápido reavivarse de un benévolo movimiento de los pueblos hacia Cristo y su Iglesia nos proporciona sin*

duda esperanza de tiempos mejores", explicaba el Pontífice en la encíclica *Quas Primas*. Animados del nuevo fervor, los movimientos católicos de masa florecían por todas partes, con fuerza y lozanía tales que autorizaban las mayores esperanzas.

1."Un giro crucial para la Iglesia"

Para dar cuerpo y rumbo al renacer católico, Pío XI quiso reorganizar el laicado encuadrándolo en sectores dichos "especializados", esto es, vueltos hacia un campo específico de apostolado. Nace así la moderna Acción Católica que, desde Europa, se difunde por todo el mundo[65].

La intención original del Papa era muy clara: *"La santa batalla, en tantos frentes acometida (...) por la realeza social de Cristo"*. He aquí la finalidad: *"La restauración del Reino de Cristo y el establecimiento de la verdadera paz que a este reino únicamente pertenece"*[66]. Pío XI deseaba comprometer a los laicos en esta batalla, confiándoles la tarea de recristianizar la sociedad. Por eso definió la Acción Católica "participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia".

Lamentablemente, desde los primeros pasos del proyecto de Pío XI se manifestó en vastos sectores de la Acción Católica una fuerte influencia de la corriente democristiana y neomodernista. Bajo la guía de pensadores como Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, y de teólogos como Marie-Dominique Chenu y Henri de Lubac, los progresistas literalmente tomaron por asalto muchos sectores de la Acción Católica, transformándolos en instrumentos para la difusión de sus errores. Estaba creado el caldo de cultivo del cual surgiría en breve la Teología de la liberación.

Los años de expansión de la Acción Católica *"señalaron un punto de viraje crucial para la Iglesia"*, escribe el célebre historiador Adrien Dansette[67]. Este viraje se produjo de dos maneras:

— La Acción Católica absorbió, relegó a un papel marginal o, en algunos casos, simplemente suprimió las asociaciones católicas que representaban un espíritu tradicional.

— Favoreció un proceso de transbordo ideológico en los laicos, que desmanteló en ellos la mentalidad tradicional e indujo a los más resueltos a asumir posiciones francamente revolucionarias.

El primer aspecto de tal viraje fue facilitado por la prioridad (en muchos casos hasta exclusiva)

acordada a la Acción Católica, en perjuicio de los movimientos laicales tradicionales, como las Hermandades, las Congregaciones Marianas y el Apostolado de la Oración. Tergiversando algunas frases de Pio XI, líderes de los sectores más dinámicos de la Acción Católica reivindicaban un "mandato especial" de la Iglesia, que les habría conferido la exclusividad del apostolado laico. Tendían pues a despreciar las realidades católicas tradicionales como expresión de una época ya en ocaso. Alardeando tal "mandato", estos sectores se presentaban como abanderados de un espíritu nuevo que debía sustituir al que predominaba hasta entonces en la Iglesia.

Tal espíritu produjo manifestaciones de igualitarismo y de liberalismo que permitieron la fácil difusión de los errores neomodernistas y demócrata cristianos, acentuando el desvío hacia la izquierda iniciado con el catolicismo social.

2. Jacques Maritain y Emmanuel Mounier

La deriva a izquierda en la Acción Católica está inseparablemente ligada a dos pensadores franceses: Jacques Maritain y Emmanuel Mounier.

Ateo en su juventud, Maritain se convirtió al catolicismo en 1906. Inicialmente de derechas, a partir de 1930 pasó a defender el socialismo democrático. Mentor filosófico de la Acción Católica en todo el mundo, incluso en Perú, Maritain indujo a generaciones enteras de laicos a aceptar posiciones de izquierda. Para entender cabalmente su pensamiento, es necesario considerar brevemente el contexto en el cual nace y se desarrolla.

Como natural reacción de defensa ante la creciente secularización de la sociedad, vastos sectores de la opinión pública habían comenzado a mirar con simpatía la civilización cristiana medieval, anhelando su restauración. Frente a estos procesos opuestos – la creciente secularización de la sociedad y el renacer del ideal de cristiandad – dos corrientes se formaron en la Iglesia. Mientras una, fiel a la tradición, quería la restauración de la civilización cristiana, aquella progresista quería al contrario conformar la Iglesia al mundo secularizado.

El dilema se agudiza particularmente con la fundación de la Acción Católica, cuyo fin era precisamente modelar la sociedad según el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. El cuadro his-

tórico parecía particularmente propicio para la empresa. El *crack* de 1929 había hecho pedazos el optimismo reinante, abriendo muchos corazones a soluciones alternativas. Describiendo el ambiente en el que nació la Acción Católica, Plinio Corrêa de Oliveira, entonces presidente de la Junta Arquidiocesana en São Paulo, Brasil, escribió: *"Náufragos de la catástrofe, los hombres buscaban aferrarse al primer pedazo de madera que flotase. (...) La Acción Católica se presentaba como el único medio de salvación"*[68].

¿Cuál partido tomaría la Acción Católica? En el surco de San Pio X – cuyo lema era precisamente *Restaurar todo en Cristo* – Pío XI indicaba el camino de la restauración. De otro lado, fuerzas poderosas apuntaban en dirección opuesta. Jacques Maritain les ofrecerá una justificación doctrinal, especialmente en su libro *Humanismo Integral*[69]. Hábil polemista, Maritain tomó como lema la palabra que definía la posición tradicionalista, "Cristiandad", cargándola empero de nuevos contenidos. Hablando de cristiandad, él no se refería a aquella medieval, sino a una "Nueva Cristiandad"[70].

Maritain parte de un hecho innegable: históricamente, la cristiandad medieval ha acabado, y por lo tanto cualquier intento de restaurarla es utópico. Tomando como premisa *"la sustancial irreversibilidad del proceso histórico"*, el pensador francés declara que *"una experiencia ya realizada no puede ser más recomenzada"*. Aún criticando el materialismo de la modernidad, sostiene sin embargo que *"toda gran experiencia de la humanidad, aunque acabe en el error, es orientada por la atracción de un cierto bien"*. De ahí concluye: *"Es imposible concebir que los sufrimientos y las experiencias de la edad moderna hayan sido inútiles"*. Debemos pues sacar ventajas de tales "experiencias": *"Esta edad, lo hemos dicho, ha buscado la rehabilitación de la criatura, la ha buscado por caminos malos, pero nosotros debemos reconocer y salvar la verdad que en ellos se escondía, prisionera"*.

¿Cuál sería esa "verdad escondida" en la modernidad revolucionaria, que el católico debería "reconocer y salvar"?

Maritain condena sin reserva el sistema de mercado libre: *"El proceso del capitalismo ha sido ya hecho"*. Acusando al capitalismo de *"esconder un desorden radical"*, Maritain lo compara a un pecado capital: *"La energía que estimula y sostiene esta economía es progresivamente corroída por*

un pecado capital". Concluye proponiendo *"la liquidación del hombre burgués"*.

Frente al socialismo, Maritain muestra una actitud exactamente opuesta. Aún reconociéndole ciertos errores, para Maritain el impulso fundamental del socialismo es bueno: *"El socialismo ha sido en el siglo XIX una protesta de la conciencia humana y de sus instintos más generosos contra males que clamaban al cielo. Era por cierto una gran obra la de instruir el proceso a la civilización capitalista. [El socialismo] ha conducido una lucha áspera y difícil, en la cual se han desplegado incontables sacrificios, y de la más conmovedora calidad humana: los sacrificios de los pobres. Ha amado a los pobres"*.

El lirismo socialista de Maritain se extiende al comunismo soviético: *"Por primera vez en la historia, escribía recientemente Máximo Gorki a propósito del comunismo soviético, el verdadero amor al hombre es organizado como una fuerza creadora y se pone como fin la emancipación de miles de trabajadores. Nosotros creemos en la profunda sinceridad de las palabras de Gorki"*.

En un ambiente saturado de propaganda socialista, este modo de pensar no podía sino consolidar el desvío a izquierda en vastos sectores de la Acción Católica. Mientras transformaba los católicos en anticapitalistas militantes, Maritain les abría el corazón a las lisonjas de la utopía socialista.

Emmanuel Mounier no tenía el quilate doctrinal de Maritain. Su pensamiento, llamado "personalismo", es confuso y poco sistemático. De 1932 a 1947 dirigió la revista "Esprit", órgano de la izquierda católica en Francia, que se definía *"una revista para la nueva generación, para la profundización de los valores espirituales y la búsqueda de las revoluciones temporales que ellos imponen"*. Fue Mounier quien acuñó el término "católico comprometido" para indicar el católico implicado en las revoluciones en el campo temporal. Antes que malgastar tiempo buscando la fórmula doctrinal justa para reconciliar la Iglesia con el socialismo, Mounier sostenía que un católico debería dar esto por descontado y "comprometerse" en las luchas por el nacimiento de la "civilización del futuro", que él naturalmente identificaba con el socialismo. Sobre este punto Mounier era muy claro: *"El socialismo es la gran esperanza de la humanidad. (...) Es una fuerza política nueva que hoy exige la construcción de un auténtico régimen socialista"*[71].

3. El apostolado social y el desliz hacia la izquierda

El nuevo espíritu que animaba amplios sectores de la Acción Católica originó el así llamado "apostolado social", inspirado en el eslogan "llevar Cristo al mundo". Partía de la premisa de que, pese a algunas manchas, el mundo moderno era fundamentalmente bueno y avanzaba hacia tiempos mejores. En vez de hostilizarlo la Iglesia debería abrazarlo.

La palabra de orden era "encarnarse". Los militantes de la Acción Católica debían "encarnarse" en el mundo moderno. Particularmente buscados para "encarnarse" eran los ambientes donde el espíritu moderno soplaba con más fuerza: las escuelas artísticas de vanguardia, los locales juveniles más de moda, los partidos políticos progresistas, el mundo proletario y sindical. Abandonando las normas de prudencia que regulaban la conducta de los miembros de las asociaciones laicales, los militantes de Acción Católica comenzaron a frecuentar ambientes hasta entonces *off-limits* para un católico practicante. Con el fin de mimetizarse con tales ambientes, comenzaron también a cambiar de actitud, adaptándose a la moda en el vestuario, en el lenguaje, en los gustos, en los hábitos.

Escribe Plinio Corrêa de Oliveira: *"Se comenzó a manifestar un espíritu de concesión ilimitada frente a las nuevas modas y a las nuevas costumbres. Todo justificado con la obligación de hacer apostolado en tales ambientes, cuya frecuentación la Teología Moral declaraba vedada a todo católico que no quisiera poner en riesgo la dignidad sobrenatural que le confiere el Bautismo"*[72].

Esta enorme revolución en el campo de las tendencias provocó una revolución en el campo de las ideas. La febril exposición al mundo moderno transformó vastos sectores de la Acción Católica en terreno fértil para toda especie de teorías y prácticas peligrosamente innovadoras. Incautamente inmersos en el mundo de la izquierda, muchos militantes de Acción Católica fueron abandonando las propias convicciones, adoptando una mentalidad marxista centrada en la lucha de clases.

Esta dinámica se evidenció particularmente en los movimientos obreros. Queriendo "encarnarse" en el mundo proletario, muchos militantes de Acción Católica comenzaron a participar de luchas sindicales junto a la izquierda socialista y comunista. Lo mismo sea dicho para los ambien-

tes universitarios, donde la izquierda política encontró en los militantes de Acción Católica nuevos y válidos aliados.

4. Una nueva concepción de la religión y de la Iglesia

Paralelamente a la difusión del "apostolado social", en muchos ambientes de Acción Católica comenzó a abrirse paso una nueva concepción de la práctica religiosa. Las prácticas tradicionales de piedad – devoción a la Virgen y a los santos, Ejercicios espirituales, Rosario, Vía Crucis, Adoración al Santísimo Sacramento – eran despreciadas como "individualistas" y por tanto obsoletas. En sectores donde prevalecía el empeño sociopolítico, las prácticas de piedad tradicionales eran sustituidas por formas de apostolado social. De ahí comenzó una resbalosa confusión entre la esfera espiritual y la temporal, entre práctica religiosa y activismo socio-político, entre la vida de la gracia y el empeño revolucionario. Confusión que la Tdl llevará al paroxismo.

Comenzó también a abrirse paso una nueva visión de la Iglesia. El mismo odio igualitario que fomentaba la lucha de clases en la esfera temporal a fin de crear una sociedad proletaria, animaba una especie de lucha de clases en la Iglesia a fin de construir una nueva Iglesia del pueblo, opuesta a la jerárquica. Otro punto que la Tdl llevará al paroxismo.

5. El "liturgicismo"

En los sectores donde, en cambio, prevalecía el interés por las cosas espirituales, las prácticas de piedad tradicionales eran sustituidas por la participación de los laicos en la liturgia. Se afirmaba que las gracias propias de la Acción Católica venían exclusivamente a través de la participación en la liturgia. Nace así el llamado "liturgicismo". En la estela de éste se insinuaron en la Acción Católica los errores de neomodernismo, actualizados por las corrientes más osadas de la *Nouvelle Théologie*, tema que será ampliamente considerado en el próximo capítulo.

El liturgicismo propugnaba una nueva eclesiología de carácter igualitario y democrático. Manipulando el concepto de sacerdocio (toda la Iglesia es "pueblo sacerdotal") el liturgicismo tendía a disminuir, hasta casi borrar, la sustancial distinción entre el sacerdocio sacramental del clero y el común de los laicos. Manipulando el concepto de "participación", de suyo legítimo, el liturgicismo favorecía la creciente participación de los laicos en los actos litúrgicos de la Iglesia, haciéndoles

asumir roles hasta entonces reservados al clero.

Es en ambientes de Acción Católica en los años Treinta que se comienza a celebrar la Misa *versus populum*, o bien con los fieles alrededor del altar. Asimismo es en ambientes de Acción Católica que se comienza a introducir en la liturgia la guitarra y otros instrumentos profanos. Es siempre en ambientes de Acción Católica que los sacerdotes comienzan a despojarse de los paramentos litúrgicos. En suma, es en ambientes de Acción Católica que, ya en los años Treinta, se comienzan a difundir prácticas litúrgicas que medio siglo después serán propuestas al público como fruto del Concilio Vaticano II y que, en cambio, tienen una historia bastante más larga. Éstas y otras prácticas en uso en la Acción Católica, según Henri Fesquet, *"ponían en discusión la naturaleza misma del sacerdocio (...) [y] colocaban el problema del papel de los laicos en la Iglesia. (...) Se trata de una nueva etapa en la evolución interna de la Iglesia"*[73].

Comenzó así a tomar cuerpo una nueva teología de los laicos, de sabor igualitario y democrático. Si los laicos podían "participar" del apostolado de la Iglesia, ¿por qué no podían "participar" también a su liturgia? ¿Y por qué no a su gobierno?

6. Las células de Acción Católica

La eclesiología subyacente al liturgicismo postulaba un nuevo modelo de Iglesia. Los sectores más de vanguardia de la Acción Católica aborrecían la parroquia, considerada anacrónica y propia de una concepción jurídica y jerárquica de Iglesia, y se organizaban más bien en pequeñas células. Inspirándose en tal eclesiología, muchas parroquias fueron divididas en células.

Las células de Acción Católica son el antepasado directo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) fomentadas por la Tdl. Escribe el teólogo de la liberación americano Philip Berryman: *"Entre los precedentes de las comunidades de base (...) hay la experiencia de las células de Acción Católica, que formaban pequeños grupos de apostolado entre los obreros, los estudiantes y las familias"*[74].

Antecesoras directas de las CEB, las células de Acción Católica lo fueron también de otro modo: con ellas, por primera vez es aplicada de modo sistemático la llamada "concientización" utilizada por la Tdl. Ésta consiste en técnicas, derivadas de la psicología grupal, destinadas a cambiar el tem-

peramento y la mentalidad de las personas, desencadenando un proceso de transbordo ideológico hacia la izquierda hasta transformarlas en revolucionarios militantes. Más de uno lo ha comparado a un verdadero "lavado de cerebro"[75].

7. La primera voz de alarma: *«En defensa de la Acción Católica»*

Escribe el historiador italiano Roberto de Mattei: *"Frente a las nuevas tendencias heterodoxas que comenzaban a difundirse en la Iglesia, la primera voz de alarma llegó inesperadamente de América Latina. Se trata del libro de Plinio Corrêa de Oliveira «En Defensa de la Acción Católica» (1943), que constituía la primera denuncia del progresismo"*[76].

En la época, Plinio Corrêa de Oliveira era presidente de la Junta Arquidiocesana de la Acción Católica de São Paulo, Brasil, y ya una figura de destaque en el catolicismo de su tiempo. Observador atento, veía la acción deletérea del proceso revolucionario que, mientras diluía la influencia de la Iglesia alejando cada vez más la sociedad de la práctica religiosa, minaba en la mentalidad de las personas los mismos fundamentos de la fe. Se delineaba lo que más tarde será llamado "secularización", acogida de modo positivo por sectores de la Acción Católica orientados por el ideal de la "nueva cristiandad" humanista, secularizada, anticapitalista y antiburguesa propuesta por Jacques Maritain. De otro lado, estaba el desafío de los movimientos totalitarios, ellos también "secularizados", en el sentido que ofrecían falsas soluciones fundadas sobre ideales nacionalistas o racistas y no sobre la restauración de los principios cristianos.

Ante este doble desafío, Plinio Corrêa de Oliveira defendía la autonomía de la Iglesia: *"Los católicos deben ser anticomunistas, antinazistas, antiliberales y antisocialistas... precisamente porque católicos"*[77]. Proponía un apostolado fuerte y decidido. Estaba seguro que esto habría atraído a la Iglesia batallones de jóvenes idealistas. En esto, empero, fue poco seguido por la cúpula eclesiástica, ya entonces más inclinada a dialogar y fraternizar que a enseñar y guiar.

Mientras en tantos ambientes católicos se expandían las tendencias dialogantes frente a los errores modernos, crecía *pari passu* la infiltración de estos errores en la Acción Católica. Plinio Corrêa de Oliveira si dio cuenta del amplio alcance de esta infiltración. Buscó inicialmente contenerla, interviniendo en el movimiento para reconducirlo a la línea querida por Pío XI. Fue sin

embargo fuertemente obstaculizado. En este punto tomó una decisión que él mismo explica: *"Fue precisamente entonces que estalló la tragedia, provocada por los gérmenes de progresismo infiltrados en el movimiento católico. (...) ¡Era preciso dar un grito de alarma que despertase la atención de todos! Y fue así que publiqué el libro-bomba «En Defensa de la Acción Católica». Era un gesto de kamikaze. O estallaría el progresismo, o estallaríamos nosotros"*[78].

Sin subestimar el análisis teológico y canónico, al cual dedica algunos capítulos, Plinio Corrêa de Oliveira denunciaba sobre todo la crisis como ésta era vivida concretamente en las filas del movimiento católico, con especial atención en la nueva mentalidad. Es de particular interés la tercera parte ("Problemas internos de la Acción Católica") en la cual el líder brasileño denuncia el creciente laxismo. Los adalides de la nueva mentalidad se negaban a condenar las doctrinas erróneas o de castigar las conductas inconvenientes, justificando este liberalismo como obligación de caridad. El carácter militante de la Iglesia era explícitamente rechazado, mientras al contrario se afirmaba un "buenismo" tendiente al relativismo. Varias páginas son dedicadas en seguida a la cuestión de las modas, a los ambientes, los gustos, la buena educación y a otros temas similares, mostrando cuánto Plinio Corrêa de Oliveira ya tenía puesta su atención en los aspectos "tendenciales" del fenómeno revolucionario.

En su referido libro, lanza un llamado: *"La Acción Católica corre el riesgo de volverse contra su misma finalidad si no cerramos el paso, de manera resuelta, a esos grupos por fortuna todavía pequeños, en los cuales el error es abrazado por secuaces entusiastas"*. Desafortunadamente, el análisis propuesto por Plinio Corrêa de Oliveira no fue seguido por la mayoría de los obispos. Recordamos, a este propósito, el lamento del cardenal Bernardino Echeverría por ocasión del deceso del líder católico, en 1995: *"¡Ah! ¡Si esta voz hubiera sido escuchada!"*[79].

8. El desliz hacia la izquierda

La infiltración de tendencias e ideas neomodernistas y demócrata cristianas en la Acción Católica inició un desliz que llevó a amplios sectores del movimiento siempre más a la izquierda, hasta hacerlos confluir en el socialismo y hasta en el comunismo. La Tdl es hija de este desliz. Extrapola del fin de este estudio hacer una historia detallada del mismo. Nos limitaremos solamente a algu-

nos de sus desarrollos que contribuyeron de modo directo al nacimiento de la Tdl.

a. La Acción Católica francesa

La principal forja de ideas innovadoras era sin duda Francia. Del catolicismo liberal al catolicismo social, del Modernismo a la *Nouvelle Théologie*, los fenómenos de los que nos estamos ocupando para trazar los orígenes de la Teología de la liberación, tuvieron en Francia connotaciones paradigmáticas.

No es éste el lugar para hacer una historia detallada de la Acción Católica francesa y de su deslizamiento hacia la izquierda. Baste decir que, influenciados por Maritain y Mounier, muchos grupos de Acción Católica resbalaron tanto que, al final, confluyeron en el Partido Socialista, e incluso en el Partido Comunista. Por ejemplo, un sondeo hecho en 1952 mostró que el 55% de los militantes de la Acción Católica Obrera (JOC) votaban por el Partido Comunista[80].

Analizando este desliz en Francia, con enfoques que se aplican a muchos otros países, incluso Perú, el jesuita A. Bigo escribe: *"El progresismo cristiano nace del descubrimiento inquietante de los cristianos (...) de una revolución proletaria en curso (...) de un mundo proletario marcado por un enorme rechazo, penetrado de luchas dolorosas (...) del cual el comunismo era el principal polo intelectual y organizativo. (...) El progresismo cristiano nace del encuentro de los católicos con el comunismo. Representa la reacción positiva de algunos cristianos frente al marxismo".*

Comenta Adrien Dansette: *"Los progresistas han encontrado estas realidades sociales y religiosas (...) quedando profundamente impactados. El comunismo les ha ofrecido una interpretación cautivante, que nunca habían conocido ni en sus ambientes, ni en los libros que habían leido. Vueltos revolucionarios, se dieron cuenta que los males del capitalismo eran inherentes a su naturaleza y que, por tanto, debía ser eliminado del todo. Esto era exactamente lo que los comunistas querían hacer. A sus ojos, el comunismo aparecía como la verdad política del futuro. Estos jóvenes se volvieron revolucionarios que marchaban al lado de los comunistas, aunque permaneciendo cristianos"*[81].

A diferencia del marxismo, sin embargo, el progresismo quería ofrecer una justificación religiosa y no sólo política a la revolución. *"Cooperar con la revolución quiere decir hacer posible, a*

través del socialismo, la plena floración de la vida sobrenatural y cristiana", escribía en 1935 Maurice Laudrain, director del órgano progresista *Terre Nouvelle*, con palabras que parecen salidas de la pluma de un teólogo de la liberación[82].

b. De la UNEC a la Tdl. La Acción Católica peruana

La Tdl fue presentada al gran público por primera vez en el Perú, que por ello puede ser considerado su tierra de origen. Comenzando por el P. Gustavo Gutiérrez Merino, todos los miembros fundadores del movimiento de la Tdl provenían de la Acción Católica.

El desliz a la izquierda en la Acción Católica peruana era particularmente visible en el sector universitario organizado, según el esquema de las células, en *Comunidades Cristianas Universitarias*. En estos grupos, como explica Alfredo Garland Barrón, *"se difundieron los enfoques marítenianos de la 'Nueva Cristiandad'; y [el libro de Jacques Maritain]'Humanismo Integral' se convirtió en texto de obligatoria lectura"*[83].

Proponiendo un compromiso ideológico más radical, a fines de los años Cincuenta las comunidades universitarias dieron vida a la UNEC (*Unió*n de Estudiantes Católicos), de la cual fue nombrado capellán Gustavo Gutiérrez. Escribe Garland: *"Bajo el influjo del padre Gutiérrez, estos movimientos juveniles vieron con más seriedad la posibilidad de comenzar a asumir posiciones en la política"*[84]. Empeño que se concretizó en 1963 con la formación de la *Coordinació*n de Frentes Estudiantiles Social Cristianos que, deslizando aun más a la izquierda, en 1970 se transformó en la *Izquierda Universitaria*, y más tarde en el *Comité Organizador Revolucionario*, adoptando oficialmente la ideología marxista y participando activamente en la revolución socialista que en la época conducía el dictador Juan Velasco Alvarado, de quien Gutiérrez era consejero.

En febrero de 1968 si realiza en Cieneguilla, en la periferia de Lima, un encuentro de dirigentes sindicales del MOSIC (*Movimiento Sindical Cristiano*), capellanes y asesores de los grupos juveniles de Acción Católica (JEC, JUC, UNEC) y teólogos progresistas, entre ellos el infaltable Gustavo Gutiérrez. El encuentro había sido convocado por el P. Julián Salvador, dirigente de la Acción Católica, para definir el papel de los cristianos en el movimiento revolucionario en Perú. Durante el encuentro se decidió fundar la *Oficina Nacional de Información Social* (ONIS), que en los años

siguientes funcionará como principal vector del movimiento de la Tdl[85]. *"El encuentro civil-sacerdotal de Cieneguilla* – comenta Garland – *parece haber sido el final de un largo camino recorrido por un sector del moderno 'catolicismo social'"*[86]. El 9 de marzo de 1968, ONIS publicó en los principales diarios un manifiesto a favor de revolución proletaria[87]. Tres meses después, la Tdl fue presentada al gran público durante un encuentro de la ONIS en la ciudad de Chimbote.

c. De la JUC al PC. La Acción Católica brasileña

El caso de la Acción Católica brasileña es paradigmático, no solo por la radicalidad de su migración a izquierda, como también porque de este desarrollo brotó directamente la Tdl. La migración ha sido particularmente evidente en la JUC (*Juventude Universitária Católica*).

Ese deslizamiento ya se había iniciado a mediados de los años Cuarenta, sobre todo por influencia de pensadores progresistas franceses. Recuerdan Haroldo Lima y Aldo Arantes, ambos ex dirigentes de la JUC: *"La JUC buscaba absorber el ejemplo de los pensadores católicos de vanguardia, como Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, Lebret y otros. En particular, el personalismo de Mounier tuvo una notable influencia en la JUC"*[88]. Escribe Luis Alberto Gomes de Souza, ex Secretario de la JUC: *"La acción de los militantes de la JUC (...) era orientada por el pensamiento de Mounier, desembocando en un empeño que, poco a poco, se reveló personalista y socialista"*[89].

La revolución comunista en Cuba (corría el año 1959) fue acogida por la JUC con entusiasmo, acentuando más aún su desvío a la izquierda. Según Lima y Arantes, *"una mejor comprensión de los problemas estructurales del Brasil, el recrudecer de las luchas populares y el triunfo de la revolución cubana en 1959 abrieron la JUC a la idea de una revolución brasileña"*. La deriva a izquierda fue facilitada por el envolvimiento de la JUC con la UNE (*União Nacional de Estudantes*), próxima al Partido Comunista. Prosiguen Lima y Arantes: *"Como resultado de su militancia en el movimiento estudiantil, la JUC fue obligada a definir una agenda política más amplia para los cristianos de hoy. Fue así que, en el congreso de 1960, aprobó un documento (...) en el cual anunciaba la adhesión al socialismo democrático y a la idea de una revolución brasileña"*[90].

Durante el gobierno izquierdista de João Goulart (1961-1964), tomó forma al interior de la JUC una facción radical inicialmente llamada *O Grupão*, "el gran Grupo", luego transformada en

Ação Popular (AP) que, en 1962, se definió socialista. Siguiendo un esquema ya probado, la AP se desdobló en sectores "especializados" que absorbieron la izquierda de los varios sectores de la Acción Católica brasileña.

En su congreso de 1963, AP aprobó estatutos en los cuales *"se abrazaba el socialismo y se proponía la socialización de los medios de producción"*, y entre otros puntos, se hacía un elogio a la revolución soviética y un reconocimiento de la *"importancia decisiva del marxismo en la teoría y en la praxis revolucionaria"*[91].

La deriva, entretanto, no acabó allí. Influenciada por la revolución cubana, en el congreso nacional de 1968 *Ação Popular* se proclamó marxista-leninista, cambiando su nombre por *Ação Popular Marxista-Leninista* (APML). Visto que nada más la separaba del Partito Comunista, en 1972 decide disolverse e incorporarse al *Partido Comunista do Brasil*. A través de esta migración muchos militantes de la JUC acabaron participando de la subversión armada durante los años de violencia en Brasil.

Un proceso similar podremos reconocer en la JEC (*Juventud Estudiantil Católica*) argentina. Su resbalar hacia la izquierda llevó a no pocos militantes de Acción Católica a participar en la guerrilla comunista de los *Montoneros*. Incluso un capellán de la JEC, el P. Alberto Carbone, estuvo envuelto en el secuestro y asesinato del ex presidente de la nación, general Pedro Eugenio Aramburu, en 1970.

9. De la izquierda de la Acción Católica nace el movimiento de la Tdl

El movimiento de la Tdl nació del desliz a la izquierda en la Acción Católica latinoamericana. La casi totalidad de su primera generación de miembros provenía de la Acción Católica. El peruano Gustavo Gutiérrez era capellán de la UNEC; el padre Carlos Álvarez Calderón, cofundador con Gutiérrez del movimiento de la Tdl en el Perú, era capellán de la JOC; Mons. Hélder Cámara, el "obispo rojo" del Brasil, era asistente eclesiástico de Acción Católica; el chileno Ronaldo Muñoz, fundador y mentor de los *Cristianos para el socialismo*, provenía de la JUC; el brasileño fray Betto (Carlos Alberto Libânio Christo) era presidente nacional de la JEC; el teólogo Joseph Comblin, expulsado del Brasil en 1969 por sus actividades subversivas, inició su ministerio en la Acción

Católica belga; Luiz Alberto Gomes de Souza, que conoció a Gutiérrez en un congreso de la JEC en Francia (y que más tarde lo ayudó en su obra fundamental *"Teología de la liberación"*) pertenecía a la JEC brasileña y era también presidente de la JECI (*Jeunesse Étudiante Chrétienne Internationale*). El elenco podría extenderse casi *ab infinito*. Por otro lado, las casas editoras que primero publicaron las obras de los teólogos de la liberación eran todas ligadas a la Acción Católica.

Escribe el teólogo de la liberación chileno Pablo Richard: *"Desde 1960 la JUC brasileña ya vivía la efervescencia del cristianismo revolucionario"*[92]. Luis Alberto Gomes de Souza es aún más explícito: *"Fue in Brasil, y más precisamente en la JUC, que muchas de las intuiciones que después constituyeron la teología de la liberación comenzaron a tomar forma en los primeros años Sesenta"*[93]. Gustavo Gutiérrez afirma igualmente que los desarrollos que confluyeron en la Tdl *"comenzaron alrededor de los años 1960-1962 entre los movimientos universitarios de varios países de Sudamérica"*, destacándose en particular la JUC brasileña[94].

Localizando las raíces de la Tdl brasileña, Leonardo e Clodovis Boff afirman: *"Entre 1959 y 1964 la izquierda católica en Brasil produjo una serie de textos de base (...) ligados una acción popular, cuyo enfoque prefiguraba ya la teología de la liberación"*. E indican como mentores de tal enfoque Almery Bezerra y Henrique de Lima Vaz, ambos capellanes de la JUC[95]. Sintetizando el tema, el historiador Samuel Silva Gotay afirma que la Tdl nació *"de la radicalización de las doctrinas y de las prácticas del catolicismo social"*. Y concluye que la Tdl fue hecha posible por *"el pasaje del catolicismo social al cristianismo revolucionario"*[96].

---

28 Robert A. NISBET, *Twilight of Authority,* Oxford University Press, New York 1975, p. 78.

29 *John HORVAT, Return to Order. From a Frenzied Economy to an Organic Christian Society, York Press, York 2013.*

30 Escribe Friedrich Engels: *"Así pues, ¡proseguid con ánimo vuestra lucha excelentísimos señores del capital! Hoy por hoy nos hacéis falta. En algunos sitios precisamos incluso de vuestro dominio. Habéis de retirar de nuestro camino los restos del Medioevo y la monarquía absoluta. Habéis de eliminar las reminiscencias de la época patriarcal, llevar a cabo la centralización y convertir a las clases más o menos desposeídas en verdaderos proletarios, nuestros reclutas. Con la ayuda de vuestras fábricas y vuestros vínculos comerciales debéis crear para nosotros la base de los recursos materiales de los que precisa el proletariado para su emancipación"*. (Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Obras Completas,* vol. XV, pp. 469-470, cit. en Yuri KORIOLOV, *Carlos Marx y América Latina*, "América Latina", Moscú, n. 10 (70), octubre 1983, p. 10). La revista "América Latina" es publicada por la Academia Soviética de Ciencias, hoy Academia Rusa de Ciencias.

31 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Trasvase ideológico inadvertido y Diálogo*, Speiro, Madrid 1970.

32 Albert DE MUN, Discurso conclusivo del congreso de la *Oeuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers,* 1884, cit. in José María

LLOVERA, *Tratado elemental de sociología cristiana,* Luis Gili, Barcelona 1930, p. 341.

33 Francesco S. NITTI, *Il socialismo cattolico,* L. Roux e C. Editoriale, Roma 1891, p. 287.

34 Albert DE MUN, *Discours à l'Assemblée de Romans,* 10 noviembre 1889, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France. Du Concile du Vatican à l'avénement de S.S. Benoît XV (1870-1914),* Imprimerie Y. Cadoret, Bordeaux 1924, vol. II, p. 224.

35 A. FERROUL, in "Réforme sociale", 15 mayo 1890, p. 601, cit. in Francesco S. NITTI, *Il socialismo cattolico*, p. 265.

36 Cit. in Jean DE FABRÈGUES, *Le Sillon de Marc Sangnier. Un tournant majeur du mouvement social catholique*, Libraire Académique Perrin, Paris 1964, p. 70

37 Giacomo DE ANTONELLIS, *Storia dell'Azione cattolica,* Rizzoli, Milano 1987, p. 89.

38 Gabriele DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana,* Laterza, Bari 1974, p. 143.

39 Ibid., p. 118.

40 Cfr. Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Revolución y Contra Revolución*, Tradición y Acción por un Perú Mayor, Lima 2005, pp. 50ss.

41 Philippe BUCHEZ, in "L'Atelier", cit. in Henri VERBIST, *Les grandes controverses de l'Église contemporaine. De 1789 à nos jours*, Éditions Marabout, Veviers 1971, p. 207.

42 Cit. in A.R. VIDLER, *A Century of Social Catholicism. 1820-1920*, S.P.C.K., London 1964, p. 48.

43 Gabriele DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia*, p. 94.

44 Ibid., p. 176, 162-163.

45 Abbé SIX, in "La Démocratie Chrétienne", 8 noviembre 1894, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. III, p. 77.

46 Cit. in Gabriele DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia*, p. 190.

47 "Terre de France", 11 abril 1894, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. III, p. 108.

48 Cit. in *Aspettiamo un'altra generazione di italiani*, Centro Studi "Romolo Murri", Gualdo s.d., p. 11.

49 Paul NAUDET, *La démocratie et les démocrates chrétiens*, p. 192, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. III, p. 128.

50 Antoine POTTIER, in "Le Bien du Peuple", 27 noviembre 1892, 3 marzo 1893, 5 marzo 1893, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. III, p. 129.

51 Cit. in Ibid., vol. III, p. 128

52 Cit. in L. DAL PANE, *Antonio Labriola e Romolo Murri,* in *Scritti in onore di Luigi Sturzo*, Il Mulino, Bologna 1953, vol. I, p. 526.

53 Ibid., pp. 529-530.

54 Este primer *Sillon* fue apoyado por San Pio X, quien elogió más de una vez el idealismo de los jóvenes. En setiembre 1904 recibió en audiencia a Sangnier acompañado por la *Jeune Garde*. Cfr. Jean-Jacques GRETEAU, *Marc Sangnier. Le semeur d'espérances*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 74-75.

55 *L'Éveil Démocratique*, 19 julio 1908, cit. in Jean DE FABRÈGUES, *Le Sillon*, p. 208. El año 1792 fue cuando los jacobinos, la facción más radical de la Revolución Francesa, tomaron el poder e iniciaron el periodo conocido como el Terror.

56 M. GEMAHLING, in "Le Sillon", 18 febrero 1907, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. IV p. 399.

57 Georges HOOG, in "Le Sillon", 10 setiembre 1905, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. IV p. 398.

58 Marc SANGNIER, *Discours*, vol. I, p. 3; "Le Sillon", 10 julio 1905, cit. in Ibid., vol. IV, p. 398.

59 Marc SANGNIER, in "Le Sillon", 10 febrero 1905, cit. in Ibid., vol. IV, p. 405.

60 Marc SANGNIER, *Discours*, vol. I, p. 300, cit. in Ibid., vol. IV, p. 402.

61 Se vea Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *El socialismo autogestionario, con relación al comunismo, ¿barrera o cabeza de puente?*

62 Marc SANGNIER, *Discours*, vol. I, p. 359, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. IV p. 403.
63 Marc SANGNIER, in "Le Sillon", 25 febrero 1905, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. IV p. 414.
64 DC 1078, 24 setiembre 1950, col. 1261.
65 Sobre la Acción Católica peruana, cfr. Jesús ARA GOÑI, *La Acción Católica y la Política en el Perú: La Posición de los Prelados Peruanos a Principios de da* Década de ١٩٢٠, Boletín Americanista, año LXII, 2, n.º 65, Barcelona, 2012, pp. 147-166. El autor, de la Universidad de Barcelona, destaca la labor de *"Pedro Pablo Drinot* i Piérola (obispo de Huánuco entre ١٩٠٤ y ١٩٢٠) como primer impulsor de la ideas demócrata-cristianas en la Iglesia peruana y su labor, precursora de la Acción Católica en este país andino".
66 PIO XI, Encíclica *Ubi Arcano*, del 23 diciembre 1922, cit. in *La parola del Papa su l'Azione Cattolica*, Alfredo Maria CAVAGNA, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1936, pp. 3-4.
67 Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme français 1926-1956*, Flammarion, Paris 1957, p. 5.
68 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Em defesa da Ação Católica*, Ave Maria, San Pablo 1943, p. 15.
69 Jacques MARITAIN, *Humanisme intégrale*, Aubier, Paris 1936.
70 En su libro *Teología de la liberación*, Gustavo Gutiérrez explica que el concepto de "Nueva Cristiandad" fue un punto esencial para el desarrollo de la Tdl.
71 Emmanuel MOUNIER, in "Esprit", diciembre 1947, cit. in Jean-François KESLER, *De la gauche dissidente au nouveau Parti socialiste. Les minorités qui ont rénové le P.S.*, Bibliotèque Historique Privat, Toulouse 1990, p. 140.
72 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Em defesa da Ação Católica*, pp. 15-16.
73 Henri FESQUET, *La crise dell'A.C.J.F. repose le problème du rôle des laïques dans l'Église,* in "Le Monde", Paris, 27 noviembre 1956, in DC 1237, 28 octubre 1956, coll. 1398-1399.
74 Philip BERRYMAN, *Latin America. Iglesia que nace del pueblo*, in "Christianity and Crisis", vol. 41, n. 14, 21 setiembre 1981, p. 238.
75 El método toma como fundamento la llamada "pedagogía de los oprimidos" del pedagogo brasileño Paolo Freire, che busca "liberar" a la persona de cualquier "opresión", interna y externa. El método la hace pasar de una "consciencia primitiva" a una "consciencia crítica" y, finalmente, a la acción revolucionaria.
76 Roberto DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010, pp. 83, 85.
77 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Pela grandeza e liberdade da Ação Católica*, in "O Legionário", n. 331, 13 gennaio 1939.
78 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Kamizaze*, in "Folha de S. Paulo", 15 febrero 1969.
79 Bernardino Cardinal ECHEVERRÍA RUIZ, *Plinio Corrêa de Oliveira, apostolo insigne, polemista ardente e itnrepido*, in "Tradizione Famiglia Proprietà", octubre 2005, p. 104.
80 Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme français*, p. 400.
81 Ibid., p. 226.
82 Maurice LAUDRAIN, in "Terre Nouvelle", octubre 1935, cit. in Francis J. MURPHY, *Communists and Catholics in France 1936-1939. The Politics of the Outstretched Hand*, University of Florida Press, Gainsville 1989, p. 46.
83 Alfredo GARLAND BARRÓN, *Como lobos rapaces. Perú: ¿una Iglesia infiltrada?*, Servicio de Análisis Pastoral e Informativo, Lima 1978, p. 61.
84 Ibid., p. 61.
85 Cfr. Jeffrey L. KLAIBER, *Religion and Revolution in Peru. 1824-1976*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1977.
86 Alfredo GARLAND BARRÓN, *Como lobos rapaces*, p. 41.
87 ONIS, *Declaración* de los sacerdotes peruanos, in "Oiga", Lima, 265, 22 marzo 1968. Cfr. también Jo YOUNG-HYUN, *Sacerdotes y transformación social en Perú, 1968-1975,* Universidad Autónoma de México, México 2005, pp. 77-109.
88 Haroldo LIMA y Aldo ARANTES, *História da Ação Popular. Da JUC ao PC do B*, Editora Alfa-Omega, São Paulo 1984, p. 27.

89 Luiz Alberto GOMES DE SOUZA, *A JUC. Os estudantes católicos e a política*, Editora Vozes, Petrópolis 1984, p. 156.
90 Haroldo LIMA y Aldo ARANTES, *História da Ação Popular*, pp. 27-28.
91 Ibid., p. 37.
92 Cit. in Luiz Alberto GOMES DE SOUZA, *A JUC*, p. 10.
93 Ibid., p. 9.
94 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 147.
95 Leonardo BOFF e Clodovis BOFF, *Como fazer teologia da libertação*, Editora Vozes, Petrópolis 1986, p. 97.
96 Samuel SILVA GOTAY, *Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas* décadas de ١٩٦٠ e ١٩٧٠, in *História da teologia na América Latina*, CEHILA, Edições Paulinas, São Paulo 1981, p. 139.

CAPÍTULO II

Del catolicismo liberal a la Teología de la liberación: historia de un error

En el primer capítulo hemos esbozado la historia de las corrientes de acción social que, desde el catolicismo social, fueron deslizando hacia la izquierda hasta desembocar en el socialismo cristiano, del cual surge la Tdl. Paralelamente a este desarrollo, e íntimamente ligado a él, estaban las corrientes filosóficas y teológicas que, partiendo del catolicismo liberal en el siglo XIX, dieron vida al Modernismo y después a la *"Nouvelle Théologie"*, de la cual nace la Tdl.

El catolicismo liberal

1. La Revolución Francesa y la Iglesia Constitucional

La Revolución Francesa de 1789 no fue solamente antimonárquica, sino también anticatólica. Detestando toda jerarquía y toda autoridad en la esfera temporal, la *Revolución* no podía tolerarla en el ámbito religioso. Nada ilustra mejor este doble odio que el grito del líder jacobino Hébert: *"¡La paz no reinará en Francia hasta que el último aristócrata no haya sido ahorcado con las tripas del último cura!"*.

La persecución a la Iglesia fue brutal. Doce mil sacerdotes fueron asesinados, mientras treinta mil debieron tomar el camino del exilio. Comenta el historiador Adrien Dansette: *"En la historia religiosa de Francia, no hay ningún precedente de una demolición tan brutal cuanto completa"*[37].

Si a la mayor parte de los católicos franceses podía imputarse tal vez una falta de ánimo en reaccionar, pero no por cierto simpatías revolucionarias, una consistente minoría adhería en cambio a las nuevas ideas, incluso con entusiasmo. Esta minoría constituyó la autodenominada Iglesia

Constitucional, punto de partida del catolicismo liberal. En un sermón pronunciado en París en 1791, Mons. Claude Fauchet, obispo constitucional de Calvados, exponía la idea fundamental de esta corriente: *"Nosotros adoramos a Dios como autor soberano de la Revolución que nos libera"*[98].

2. Roma condena la Iglesia Constitucional

El Papa Pío VI condenó la Iglesia Constitucional y las doctrinas de la Revolución Francesa, llamándolas "insensatas" y "falaces", y a sus autores "perfidísimos filósofos". Además prohibió bajo pena de excomunión adherir a la Iglesia Constitucional. Palabras no menos duras tuvo su sucesor Pío VII.

Condenada por Roma, devastada por la disolución moral y las herejías, la Iglesia Constitucional se desintegró. No obstante, el deseo de conciliar el catolicismo con los ideales de 1789, considerados el viento del futuro, continuó en el siglo XIX dando vida al catolicismo liberal.

3. La esencia del catolicismo liberal

En los católicos liberales encontramos un profundo anhelo por un estado de cosas más igualitario y permisivista. Había muchas tendencias, unas más radicales otras menos. Todas, empero, animadas de un espíritu liberal contrario a la autoridad y, sobre todo, fundamentalmente optimista acerca de los tiempos nuevos inaugurados por la Revolución de 1789.

En oposición al doble principio de jerarquía y de autoridad, dos nociones concebidas como valores metafísicos expresan bien el espíritu liberal: igualdad absoluta y libertad completa. Una persona animada del espíritu liberal, sujeta a la autoridad de otra, odia en primer lugar el yugo que en concreto pesa sobre ella. En segundo lugar, odia genéricamente todas las autoridades y todos los yugos, y más aún el mismo principio de autoridad. Y porque odia toda autoridad, odia también toda superioridad, de cualquier orden que sea. El espíritu liberal puede de esta manera conducir al completo igualitarismo.

Los católicos liberales proponían la igualdad en la esfera política, con la supresión de las diferencias entre gobernantes y gobernados. El poder, decían, no viene de Dios mas del pueblo. Proscribían la monarquía como intrínsecamente maligna y aclamaban la democracia como la única

forma legítima de gobierno. Algunos buscaban también establecer la igualdad en la sociedad, atenuando las diferencias derivadas de la propiedad privada. De donde emergían algunas tendencias ya claramente colectivistas.

Los católicos liberales presentaban sus proposiciones no tanto como deducciones lógicas de ciertos postulados teóricos, sino más bien como una incontenible exigencia del espíritu del tiempo. A su parecer, no obstante algunos excesos, la Revolución de 1789 había tenido el innegable mérito de hacer desaparecer las estructuras opresivas propias del *Ancien Régime*, y de inaugurar por tanto la modernidad bajo la égida de la libertad. Tal curso de acontecimientos, sentenciaban ellos, era ya irreversible, y cuanto antes la Iglesia tomase nota de ello, adaptándose a los nuevos tiempos, menos traumática sería su transición hacia la modernidad.

El catolicismo liberal quería, pues, "bautizar" la Revolución de 1789, tal como — más adelante lo veremos — la Tdl buscará "bautizar" la de 1917. *"Nosotros aceptamos e invocamos los principios y las libertades proclamadas en 1789"*, se jactaba Charles de Montalembert, líder de la corriente católica liberal[99].

4. Felicité de Lamennais

El padre del catolicismo liberal es el sacerdote apóstata Hugues-Felicité Robert de Lamennais. Revelando las primeras señales de orgullo insaciable que marcará su vida pública, llevándolo a la apostasía, ya en 1817 Lamennais se imaginaba a sí mismo el fundador de una nueva escuela filosófica. *"Mi sistema señala el réquiem de la filosofía escolástica"*, proclamaba con arrogancia[100] (4).

Asociándose a la insurrección de 1830, Lamennais publica el libro *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église*, en el cual rompe formalmente con la monarquía y pone sus esperanzas en una "república liberal" fundada sobre "una inmensa libertad política". Lamennais admite que seguiría un período de anarquía, que sin embargo él creía necesario para hacer prevalecer la libertad. En ese intervalo, para que la libertad pudiese reinar, la Iglesia debería retirarse de la vida pública. Este libro, condenado por el arzobispo de París, Mons. de Quélen, es con razón definido por Emmanuel Barbier *"el acta de nacimiento del catolicismo liberal"*[101].

5. La revolución de 1830

La revolución de 1830 barrió con la dinastía borbónica, y con ella lo que restaba de orden tradicional, llevando al poder a una burguesía laicista y positivista. *"La tradición católico-legitimista recibió un golpe mortal"* comenta Gabriele De Rosa[102]. Aunque desaprobando algunos tonos anticlericales, los católicos liberales saludaron con entusiasmo al nuevo régimen. Henri Lacordaire aclamó *"el pueblo triunfante sobre las ruinas de la monarquía multisecular, la libertad victoriosa eternamente"*[103].

Para fomentar esta revolución Lamennais fundó el periódico *L'Avenir*, que saludaba el *"nuevo mundo che tiene a Cristo come padre y a la libertad como madre"*[104]. En estos años ya podemos ver algunos elementos llave del futuro progresismo, del cual surgirá la Tdl.

Las revoluciones modernas son obra de Dios. A la base del catolicismo liberal encontramos una visión evolucionista de la historia según la cual, después del fin del Medioevo, la humanidad habría emprendido un incontenible proceso hacia la total emancipación. Este proceso de liberación sería obra de la Providencia divina. Con la Revolución de 1789 Francia se convertía en faro para la humanidad. *"1789 ha abierto la era de las revoluciones, y la humanidad no podrá cerrarla más"* proclamaba Lacordaire[105].

Introduciendo una peligrosa confusión entre religión y política – uno de los pilares sobre los que se apoyará la Tdl – los católicos liberales tendían a asimilar el progreso de la libertad a la redención del género humano. En otras palabras, conferían al progreso de la libertad revolucionaria un valor religioso salvífico.

Cristianismo, "principio propulsor" del proceso revolucionario. Lamennais veía en el cristianismo el "principio propulsor" del proceso revolucionario de liberación. Invitaba por tanto a la Iglesia a tomar la bandera de las reivindicaciones revolucionarias: *"El cristianismo (...) ha puesto las bases inmutables y sagradas de la libertad. Y, de siglo en siglo, mientras desarrollaba la conscien-cia social, desarrollaba proporcionalmente la libertad"*[106].

En una carta a Lamennais, el teatino romano Gioacchino Ventura lo acusaba de "*predicar la*

revolución en nombre de la religión (...) aceptando sin reserva todas las revoluciones pasadas y aplaudiendo por adelantado todas las que vendrán"[107].

Una democracia generalizada y demoledora. Usado abusivamente por los católicos liberales, el término "libertad" se convirtió en una de aquellas "palabras talismán" de que habla Plinio Corrêa de Oliveira, susceptibles de ser fuertemente radicalizadas.

Los católicos liberales reclamaban libertades siempre más amplias hasta alcanzar posiciones francamente libertarias. Leemos en *L'Avenir*: *"La libertad debe ser para todos y entera para cada uno. (...) Libertad total, absoluta de opinión, de doctrina, de conciencia y de culto (...) todas las libertades civiles, sin privilegio y sin restricción"*[108].

Este tipo de libertad sin restricción provocaría la disgregación de las estructuras políticas vigentes. Afirmando que *"todo interés particular tiene el derecho al autogobierno"*, *L'Avenir* soñaba con una radical descentralización de los poderes administrativos y políticos, fraccionados en miríadas de pequeños entes locales gestionados con la democracia directa. Nada más lógico: la coherencia democrática exigía que, después de haber destronado al Rey, fuesen destronados también todos los "reyes" en la sociedad.

La liberación del proletariado. La naciente "cuestión social" llamó naturalmente la atención de los católicos liberales. Alineándose con la izquierda del catolicismo social, algunos católicos liberales asumían la esencia de la doctrina marxista. *"Después de la última revolución* – afirmaba *L'Avenir*, dieciocho años antes del *Manifiesto Comunista – resta sólo la burguesía y el pueblo, la clase que compra el trabajo y la clase que debe venderlo"*[109]. A su juicio, tal condición era equivalente a una servidumbre. Luchando por la abolición de la servidumbre en el campo político, a través de la creciente democratización de la sociedad civil, era natural que los católicos liberales fuesen atraídos por la llamada emancipación del proletariado.

Según *L'Avenir*, el mal residía precisamente en el sistema capitalista, que produce necesariamente un conflicto de clases. *L'Avenir* amenazaba a los propietarios con *"el'odio implacable de los proletarios que se adensa sobre vuestras cabezas (...) a la espera tan sólo de vosotros bajéis la*

guardia"[110].

6. Gregorio XVI condena el catolicismo liberal y excomulga a Lamennais

En julio de 1832, catorce obispos franceses dieron a conocer un documento que condenaba el catolicismo liberal. Un mes después, con la encíclica *Mirari Vos*, el Papa Gregorio XVI condenaba formalmente esta corriente. Lamennais rehúsa someterse, resbalando hacia posiciones libertarias, agnósticas y socialistas. Su ruptura con la fe es inevitable. En 1833 renuncia a las funciones eclesiástica y abandona cualquier profesión exterior de fe. En 1834 publica el insolente libro *Paroles d'un croyant*, que provoca su inmediata excomunión. Dando vía libre a su violento temperamento, Lamennais denuncia la *"conjura de los reyes y de los sacerdotes contra el pueblo"*, llama al Vaticano *"la cloaca más infecta que jamás haya ensuciado ojos humanos"*, y al Papa *"ese viejo cobarde e imbécil"*[111].

L'Avenir tiene que cerrar sus puertas. Abandonado por sus amigos, Lamennais sobrevive como diputado socialista. Muere en 1854 en la miseria y el aislamiento, rechazando cualquier asistencia de la Iglesia.

7. Henri Lacordaire

Los discípulos más cautos de Lamennais no le acompañaron en la apostasía, y quedaron por ello en condiciones de continuar su obra. Entre estos estaba Henri Lacordaire, que desempeñará un papel central en el desarrollo de las ideas católico-liberales en los años siguientes. Lacordaire es ordenado sacerdote en 1827. Espíritu orgulloso, se imaginaba en el rol de un grande reformador: *"Osaré decir que he recibido de Dios la gracia de comprender este siglo, que tanto he amado y de conferir a la verdad un nuevo color que le permita de alcanzar un número mayor de personas"*[112].

Después de la encíclica *Mirari Vos*, Lacordaire abandona al maestro pero no sus ideas. En 1835, el Arzobispo de París le ofrece la cátedra de Notre Dame. Sus sermones, seguidos por la flor de la sociedad parisiense, se convierten en el principal vehículo de la propaganda católica liberal.

Lacordaire jugó también otro papel fundamental en la difusión de las ideas revolucionarias en ámbito católico. Él es el restaurador en Francia de la Orden dominicana, prohibida desde 1790.

Muchos se opusieron a este paso. Temían, como lo admitió el mismo Lacordaire, que *"la Orden fuese destinada a convertirse en un refugio de los secuaces de Lamennais"*. Lamentablemente tenían razón. Los nuevos dominicos recibieron de Lacordaire una educación liberal. He ahí el origen del ala progresista de los dominicos franceses, que en el siglo XX desarrollará la *Nouvelle Théologie*, fundamento de la Tdl.

8. El discurso de Malinas

En agosto de 1863 se realiza en Malinas, Bélgica, un Congreso Católico Internacional con fuerte presencia de los sectores liberales. El punto alto de la conferencia fue el discurso proferido por el conde Charles de Montalembert, un verdadero manifiesto del catolicismo liberal.

Según Montalembert, los católicos debían dejar de soñar con la civilización cristiana, y aceptar en cambio las libertades modernas y las instituciones democráticas que las encarnan. Es verdad que la Cristiandad medieval había constituido un orden magnífico, pero estaba muerta y sepultada. En lugar de aferrarse tan en vano a un mundo ya difunto, los católicos deberían aceptar el nuevo orden: *"El diluvio democrático está en aumento, y acabará por cubrir todo"*. Cualquier intento de atajar este diluvio es utópico. Los católicos, concluía Montalembert, deben aceptar *"estos hechos y estas realidades"*, descubriendo en ellas *"valores evangélicos"*.

El discurso generó un gran malestar. Durante el congreso mismo diversos prelados, entre los cuales el cardenal Nicholas Wiseman y el representante pontificio P. Mieczyslaw Ledóchowski, advirtieron a Montalembert. El Secretario de Estado de Su Santidad, cardenal Giacomo Antonelli, escribió después una carta al conde en la cual le hacía presente el parecer del Papa: *"Los discursos son reprobables por su oposición a las enseñanzas de la Iglesia Católica"*.

9. Pío IX condena el catolicismo liberal

Muy atento a los peligros que pudiesen minar la fe, el Papa Pío IX identificó en el espíritu liberal el enemigo más insidioso del tiempo. El Pontífice consideraba los católicos liberales más peligrosos que los enemigos declarados, porque combatían la Ciudad Santa dentro de sus propios muros. El peligro era aún más acentuado puesto que los liberales habían constituido una sociedad secreta para combatir la línea de Pío IX[113]. El 8 de diciembre de 1864, con la encíclica *Quanta cura*

y el *Syllabus errorum*, el beato Pío IX condenó cabalmente el catolicismo liberal. Mientras que la primera contenía un análisis de los errores modernos y de los males de la sociedad contemporánea —justamente lo que los católicos liberales querían abrazar—, el segundo era un detallado elenco de los errores liberales en el campo teológico, filosófico, moral y sociopolítico.

10. El Concilio Vaticano I

El 29 de junio de 1868, Pío IX convocó un Concilio ecuménico en el Vaticano. Los católicos liberales lo saludaron como una ocasión propicia para suscitar un debate al interior de la Iglesia, del cual podrían derivar reformas substanciales. Pío IX, al contrario, hizo saber que deseaba un Concilio que se opusiese a los errores del tiempo. Leemos en la bula *Aeterni Patris* que el objetivo del Concilio era el de *"poner remedio a los males del siglo presente en la Iglesia y en la sociedad"*. En particular, para golpear a fondo el espíritu liberal, Pío IX propuso la definición del dogma de la infalibilidad papal.

Los católicos liberales se opusieron al dogma con vehemencia. La reacción fue particularmente fuerte en Alemania, donde la corriente católica liberal, compuesta en su mayoría de decentes universitarios, estaba empapada del racionalismo teológico en boga en los ambientes protestantes. En Francia, la corriente contraria al dogma era conducida por Mons. Dupanloup, obispo de Orleans. En Inglaterra, la tarea de oponerse al dogma fue asumida por Lord John Acton, suscitando la oposición de muchos prelados, y en particular de los cardinales Wisemann y Manning.

Finalmente, y a despecho de las maniobras de la minoría liberal, el Concilio Vaticano I se saldó con la victoria de la línea ultramontana. Contrariamente a cuanto se podría pensar, empero, la victoria ultramontana fue bastante ardua. La minoría liberal se mostró a todo momento compacta y aguerrida, doblegándose únicamente frente a la extrema firmeza de Pío IX. El proceso de infiltración de los errores revolucionarios ya estaba muy avanzado también en la jerarquía, como lo demuestran algunas intervenciones en el plenario del Concilio. Escribiendo al P. Josep Xifré, entonces Superior de la Congregación claretiana, san Antonio María Claret se lamentaba: *"Estoy pronto para verter mi sangre, como he dicho en pleno Concilio. Al oír los errores y hasta las blasfemias y herejías que se habían dicho, fui tomado por una indignación y un santo celo tan grandes, que me subió la*

sangre en la cabeza y me produjo un disturbio cerebral"[114].

11. El pontificado de León XIII

El Papa León XIII continuó el Magisterio antiliberal de su predecesor. En la encíclica *Libertas*, por ejemplo, condenó el liberalismo no solo en sus versiones radicales, sino también en aquéllas moderadas. En algunos aspectos, sin embargo, la línea pastoral de León XIII difirió de la de Pío IX. Mientras éste último había favorecido constantemente toda forma de oposición al espíritu revolucionario, su sucesor quiso atenuar las manifestaciones de antagonismo, en la esperanza de que, viendo la mano extendida de la Iglesia, sus enemigos a su vez se amansarían y suspenderían toda manifestación de anticatolicismo. *"León XIII tenía la reputación de ser un Papa liberal* – escribe Alec Vidler – *esto se debía principalmente a la diferencia entre su política y la de su predecesor"*[115].

La nueva línea pastoral, no más intransigente sino dialogante, correspondía al moderno espíritu del tiempo que iba perfilándose en el mundo. Habiendo dejado atrás los horrores de la guerra de 1870, Europa había entrado en un período de gran apogeo militar, cultural, industrial y tecnológico, que culminaría en la *Belle* Époque. Entre bailes fastuosos y ceremonias espléndidas, se difundía un espíritu ligero, optimista, confiado en la ciencia y en la tecnología. Algunos filones de este espíritu terminaron por penetrar también en la Iglesia. Al punto de que el teólogo francés E. Rivière pudo hablar del "*optimismo que caracterizaba el pontificado de León XIII*"[116]. En síntesis, si bien en el Magisterio nada había cambiado, en muchos ambientes de la Iglesia se respiraba un aire muy diverso, más relajado y distendido que, siempre al decir de Rivière, *"corría el riesgo de estimular iniciativas imprudentes"*.

Una de estas "iniciativas imprudentes" fue el Modernismo, padre de todas las herejías en el siglo XX.

Modernismo

1. Una corriente multiforme

Hacia el fin del siglo XIX, el mismo flujo revolucionario que había dado vida al catolicismo liberal y al catolicismo democrático, produjo una corriente multiforme más tarde englobada por el

Papa S. Pío X bajo el nombre de "Modernismo". *"Somos muchos católicos, en Italia y fuera de Italia, eclesiásticos y laicos, que deseamos una reforma de la Iglesia* – escribía en 1905 Antonio Fogazzaro – *Deseamos reformas de la enseñanza religiosa, reformas del culto, reformas de la disciplina del clero, reformas también en el supremo gobierno de la Iglesia. (...) Muy probablemente hay en el mundo católica una grandísima cantidad de personas religiosas y cultas que piensan como nosotros"*[117].

La empresa modernista fue facilitada por la impresión de relativa tolerancia que caracterizó la última parte del pontificado de León XIII, que los liberales contrastaban con la prudente vigilancia de su predecesor. *"Si la política di Pío IX hubiera sido continuada por su sucesor, es improbable que hubiese surgido un movimiento modernista.(...) Modificando la política intransigente de Pío IX, León XIII parecía favorecer la ilusión de que valía la pena tentar la empresa modernista"*, escribe Alec Vidler[118].

Los primeros signos de Modernismo emergieron en el *Institut Catholique* de París, bajo el auspicio del P. Louis Duchesne, che aspiraba a un profundo *renouveau* de la teología. En 1880, Duchesne reunió un grupo de jóvens discípulos, entre los cuales estaba Alfred Loisy, que se tornará la figura paradigmática de la herejía modernista. *"La teología en su forma actual está acabada, la vieja exégesis ya está agotada"*, explicaba Duchesne.

Habían corrientes modernistas en toda Europa, especialmente en Francia, Alemania, Italia e Inglaterra. Era un movimiento heterogéneo. No todos sus miembros se conocían entre sí. Coordinaba la corriente el barón Friedrich von Hügel, noble austríaco nacido en Florencia y residente en Londres, apodado "el obispo laico del Modernismo".

Debemos recordar que, hasta la publicación en 1907 del «*Programma dei modernisti*», anónimo pero presumiblemente escrito por el sacerdote Ernesto Buonaiuti, las doctrinas del movimiento nunca fueron presentadas de modo sistemático. Cada uno trabajaba por cuenta propia, desarrollando diferentes aspectos del credo modernista, a veces incluso en contradicción superficial unos con otros.

2. Las doctrinas del Modernismo

Envanecidos con el mundo moderno. Los modernistas ostentaban una petulancia casi infantil por el mundo moderno, un orgullo desmesurado de sentirse hombres iluminados, en sintonía con el espíritu del tiempo. *"Nuestra actitud religiosa quiere ser simplemente la de cristianos y católicos que viven en harmonía con el espíritu de su tiempo* – leemos en el *Programa de los Modernistas – Hemos buscado acercarnos a nuestro siglo, hablando su lenguaje y pensando su pensamiento"*[119]. Según Loisy el objetivo era adaptar la Iglesia, *"su constitución, sus doctrinas y sus ritos"* al *"espíritu moderno, la ciencia moderna y la sociedad moderna"*[120].

De las varias tendencias entonces en boga, los modernistas asumían sobre todo:

— el pensamiento agnóstico derivado del idealismo kantiano, usado como ariete para demoler la filosofía aristotélico-escolástica tradicionalmente adoptada por la Iglesia;

— el método histórico-crítico desarrollado por los protestantes, utilizado con el fin de impugnar los fundamentos históricos de la Revelación;

— la así llamada filosofía de la acción, con la cual se negaba que la verdad pudiese ser expresada en fórmulas válidas para todos, considerándola más bien como un movimiento vital;

— el darwinismo, como afirmación de un proceso evolutivo general que debía aplicarse también a la Iglesia.

Una subversión total de la doctrina católica. Dado que entre la Iglesia y este tipo de pensamiento hay un divorcio total, su adecuación podía venir sólo mediante la subversión de su doctrina, sus instituciones y su disciplina. *"En realidad* – escribía Loisy – *toda la teología católica, incluso en sus principios fundamentales, la filosofía general de la religión, la ley divina, y las mismas leyes que regulan nuestro conocimiento de Dios, están sometidas al juicio del supremo tribunal [de la modernidad]"*[121]. Non es difícil adivinar cuál habría sido la sentencia de este supremo tribunal: *"El viejo edificio eclesiástico deberá un día derrumbarse"*[122].

Incoherencia. Las doctrinas modernistas son deliberadamente confusas y contradictorias. Comenta el teólogo sulpiciano A. Farges: *"Para los secuaces de la nueva escuela (...) el absurdo no es más una señal de error. Más bien, a su parecer, la contradicción es la substancia misma de toda realidad en la naturaleza. Todo es, al mismo tiempo, sí mismo y algo distinto de sí mismo, porque*

todo es una contradicción perenne entre el ser y el no ser"[123]. ¿Parece exagerado? Oigamos a Edouard LeRoy, el principal filósofo del Modernismo: *"El principio de no contradicción no es ni universal ni necesario. (...) ¿Qué es el devenir del universo, si no una perpetua fuga de contradicciones que se fusionan?"*[124].

Anti-intelectualismo y agnosticismo. Para entender el Modernismo debemos antes mencionar dos sistemas filosóficos que constituyen su base: el intuicionismo, desarrollado por Henri Bergson; y la filosofía de la acción desarrollada por Maurice Blondel. Éstos tenían en común un anti-intelectualismo que repudiaba la filosofía aristotélico-escolástica. Se caracterizaban por un claro prejuicio contra el intelecto raciocinante, que llevaba a la destrucción de los propios fundamentos de la lógica.

El intuicionismo toma el nombre de la teoría según la cual el verdadero conocimiento no consiste en los conceptos abstractos del intelecto que raciocina, sino en la aprehensión inmediata de la realidad a través de la intuición. El conocimiento racional, según Bergson, opera a través de abstracciones; no conoce la realidad, sino que elabora ideas sobre ella[125].

En el sistema de Bergson la realidad es un "flujo de vida" continuo. Bergson defendía la fantasiosa tesis según la cual la realidad es un devenir. En otras palabras, el ser no es, mas deviene. Según él, el correr del tiempo es *"la propia substancia de la realidad"*. Para describir tal absurdo, acuñó la expresión "puro cambio", es decir un cambio sin sujeto cambiante, un movimiento sin nada que se mueva; ¡en suma, un accidente sin sustancia! En el sistema de Bergson, trabajando mediante conceptos, el intelecto racional falsificaría la realidad fijándola en el tiempo, o sea tomando un instante del flujo vital y encapsulándolo artificialmente en un concepto.

He aquí uno de los puntos centrales de la herejía modernista, según el cual las fórmulas filosóficas y teológicas serían conceptos elaborados artificialmente. Tales conceptos serían tanto más artificiales cuanto más pretendiesen ser inmutables, ya que la realidad es fluida y huye de cualquier encapsulamiento.

Junto al intuicionismo, el Modernismo se inspiraba también en la filosofía de la acción

desarrollada por Maurice Blondel. Ésta niega que la realidad pueda ser conocida intelectualmente. Según Blondel, debemos empeñar todo nuestro ser. Blondel definía tal actividad integral "acción", identificándola con las operaciones de la propia vida. Blondel hablaba de una "asimilación vital" de la realidad que producía una "comunión con las cosas".

Para Blondel el conocimiento racional es inadecuado y falso porque fragmenta la realidad y trabaja con conceptos, que son *"muertos como momias".* Él ponía en cambio el acento en la acción como algo dinámico. Sólo la acción corresponde a la realidad, que es fluida y en continua evolución. Los seres, según Blondel, no son nunca completos, sino siempre en realización a través de la acción. En consecuencia no puede haber una verdad fija. La definición clásica de verdad como *adaequatio intellectus et rei* no tiene sentido, pues la realidad está en movimiento perenne, haciendo imposible cualquier adaptación estable. *"Debemos sustituir la abstracta y quimérica adaequatio rei et intellectus por la adaequatio realis mentis et vitae"*, sentenciaba Blondel[126].

En 1924 el Santo Oficio condenó doce tesis de Blondel, entre ellas su concepto de verdad.

Inmanentismo. Si el hombre no puede conocer con certeza nada que vaya más allá de sus propias impresiones, cualquier fundamento objetivo para la religión queda *ipso facto* cancelado. Entonces, ¿cómo explican los modernistas la fe en Dios? La respuesta era buscada dentro del hombre, a través de la teoría de la inmanencia vital.

En el fondo, el hombre siente el deseo de algo más alto y misterioso. En un primer momento tal impulso es aún oscuro. Una vez percibido, revela al hombre la íntima presencia de "energías superiores" que fluyen dentro de él: es Dios actuando en su interior. Así, los modernistas trataban a Dios no tanto como una Persona, sino más bien como un principio de vida en el hombre y en el universo, una energía que el hombre debería sentir más que conocer. *"El conocimiento religioso* – leemos en el *Programa de los modernistas – es la experiencia actual de lo divino operante en nosotros y en el todo. (...) Encontramos en nosotros la presencia de energías superiores con las cuales estamos en directo contacto"*[127].

Lejos de esconder tal inmanentismo, los modernistas se jactaban de él: *"Somos inmanentistas.*

Nuestros postulados se inspiran en principios inmanentes"[128].

Llevado a sus últimas consecuencias, este inmanentismo abría el camino al panteísmo. *"Algunos discípulos han llevado el inmanentismo aún más lejos, rozando los confines del panteísmo"*, escribe el teólogo belga Roger Aubert[129]. Alfred Loisy es muy explícito: *"En mi religión, Cristo tiene menos importancia aún que en la de los protestantes liberales, porque yo atribuyo poca importancia a la revelación de Dios Padre por la cual honramos a Jesús. Si debo definir mi religión, es más panteísta-positivista-humanitaria que cristiana"*[130].

La religión modernista. El movimiento interno del hombre en respuesta a sus profundas aspiraciones, llamado por los modernistas sentido religioso, estaría en el origen de las religiones. Guiado por este sentido, el hombre buscaría adoptar frente a lo divino inmanente una actitud capaz de satisfacer sus aspiraciones. Esta búsqueda forma la experiencia religiosa del alma. De este modo el Modernismo excluía la religión del reino de la razón y de la realidad histórica, verificables por criterios objetivos, y la confinaba en el de la experiencia individual, mutable por definición. Según los modernistas, todas las religiones serían manifestaciones del sentir religioso.

Una revelación inmanente y continua. Los modernistas cambian el concepto de Revelación. Leemos en el *Programa de los modernistas*: *"La crítica nos obliga a cambiar el concepto de revelación, no en su substancia, ya que para nosotros la revelación es el mensaje de Dios al hombre, sino cuanto a la manera en que el divino mensaje es transmitido al hombre"*[131].

Encerrados en su inmanentismo subjetivista, los modernistas rechazaban la idea de una revelación externa, y eran por lo tanto forzados a buscar la Palabra de Dios en el mismo hombre. *"Los modernistas entendían la revelación de modo muy diferente* – comenta el teólogo francés Jules Lebreton – *Es una emoción, un impulso del sentimiento religioso que, a veces, aflora de las profundidades del subconsciente y en el cual la persona advierte un toque divino. (...) Para el católico, la revelación es esencialmente la comunicación de una verdad; para los modernistas es esencialmente la exaltación o la excitación del sentido religioso"*[132].

En otras palabras, los modernistas reducían la Revelación a la consciencia que la persona tiene

de la inmanencia divina. Escribe el modernista inglés George Tyrrell: *"La Revelación pertenece más bien a la categoría de las impresiones que a la de las expresiones. La Revelación no es una afirmación, sino una experiencia"*[133]. ¿Qué son, entonces, los relatos bíblicos? Los modernistas los despreciaban como "artificios de representación". *"Los relatos bíblicos dan ciertamente a estas comunicaciones una forma exterior, mas ¿éste es un artificio de representación o la expresión exacta de la realidad?"*[134].

La Iglesia enseña que la Revelación pública se cerró con la muerte del último Apóstol. No es así para el Modernismo. Escribe Edouard LeRoy: *"La revelación aparece, en lo que respecta a la psicología y la historia, come una floración gradual. Sin ninguna interrupción repentina ni golpe de estado externo, aparece como un progreso continuo que se parece a una experiencia, a la vida misma"*[135]. En efecto, si la Revelación es la conciencia que los hombres tienen de su sentido religioso, y éste madura en el curso de la historia, entonces también la Revelación está aún en progreso.

El dogma modernista. Filosóficamente, la verdad consiste en la conformidad de la idea con el objeto. En la concepción católica, una fórmula dogmática nos da un correcto conocimiento del objeto que representa, en este caso un punto de la Revelación. Y porque este objeto es invariable, la fórmula es siempre correcta. Para los modernistas, esto no tiene ningún sentido. Según ellos, un dogma no sería expresión de verdad, sino una mera tentativa de representar los sentimientos de la experiencia religiosa en un momento dado de su desarrollo.

"Los grandes dogmas cristianos – sostenía Loisy – *son poesías semi-metafísicas en las cuales un filósofo podrá no ver sino una mitología un poco abstracta. Han sido útiles para guiar el ideal cristiano, y este es su mérito. Como definición científica de la religión, entretanto —y esto es lo que pretenden ser— están necesariamente fuera de moda, para la ciencia de hoy son obra de la ignorancia"*[136].

Si la razón de ser de los dogmas es expresar el sentido religioso, satisfaciendo las exigencias de los fieles en dado momento de la historia, pueden sobrevivir sólo en la medida en que cumplan tal papel. Encontramos en el Modernismo una concepción fundamentalmente evolucionista del dogma que, en la práctica, constituye su negación. "¿Hay verdades eternas y necesarias? Lo

dudamos", afirmaba LeRoy[137].

La eclesiología modernista. De error en error llegamos así a la eclesiología modernista. El hombre, dicen los modernistas, siente la necesidad de comunicar su fe a los otros, en particular cuando ha tenido alguna experiencia religiosa fuerte. Cuando muchas personas coinciden en esta necesidad, ponen en común su fe y se constituyen en una sociedad con el fin de proteger, promover y difundir esta fe. Es decir, constituyen una iglesia. En el delirio modernista, la Iglesia es pues un producto de la conciencia colectiva, una emanación vital de la colectividad de los cristianos, y no una sociedad sobrenatural directamente fundada por Nuestro Señor Jesucristo.

Los modernistas negaban que Nuestro Señor hubiera querido consciente y explícitamente fundar una Iglesia. Él se habría limitado a predicar la inminente venida del "reino", galvanizando un cierto número de seguidores. Escribe Loisy: *"Podemos decir que, en el curso de su ministerio, Jesús no ha prescripto a sus apóstoles, ni ha practicado él mismo, ninguna regla de culto externo que hubiera podido caracterizar al Evangelio como una religión. Jesús no ha determinado la liturgia cristiana, ni ha definido formalmente las constitución y los dogmas de la Iglesia. (...) La visión de Jesís no incluía directamente la idea de una nueva religión, ni la fundación de una nueva Iglesia, sino sólo la realización del Reino de Dios"*[138].

Cuando, sin embargo, se hizo evidente que el reino no vendría enseguida, los seguidores de Cristo sintieron la necesidad de constituirse en una sociedad, a fin de salvaguardar el anhelo y mantener viva la memoria de Cristo. *"Jesús ha predicado el reino, y en cambio llegó la Iglesia"* es una de las frases más citadas de Loisy[139].

La crítica histórica de los modernistas. La doctrina católica enseña que las Sagradas Escrituras fueron escritas por inspiración del Espíritu Santo y contienen Revelación pública, siendo por ende un fundamento objetivo de la fe, de hecho el principal. Esto contradice el núcleo del modernismo, según el cual la religión es algo interior y subjetivo. Un eje de la herejía modernista era, pues, la demolición de la exégesis católica tradicional a través del uso del llamado método histórico-crítico. Demoliendo las fuentes históricas de la Revelación, se desmorona el edificio del Magisterio entero.

Según los modernistas, las Sagradas Escrituras deben ser sometidas al escrutinio inexorable de las ciencias. Lo que no se puede corroborar científicamente debe ser eliminado. Aplicado, por ejemplo, a Nuestro Señor Jesucristo, esto implica que sólo podemos conocer al personaje histórico, o sea lo que los testimonios históricos nos ofrecen. Ahora, ¿este hombre era Dios, como dicen los Evangelios? El problema va más allá del hecho histórico, luego no es objeto de nuestro conocimiento. Una persona puede elegir creer que Jesús es Dios, pero esto es una construcción de su fe, no un hecho histórico observable. Los modernistas distinguían, así, el "Cristo de la historia" del "Cristo de la fe"; el primero sería el verdadero, el segundo una construcción humana.

¿Qué son entonces los Evangelios? Para los modernistas los Evangelios no registran hechos históricos, sino más bien su transfiguración hecha por las comunidades cristianas primitivas. Los modernistas reducían, pues, las Sagradas Escrituras a una antología de relatos escritos por los primeros cristianos para registrar sus propias experiencias religiosas. ¿Contenían estos relatos Revelación divina? Sí, en la medida en que todas las experiencias religiosas manifiestan lo divino inmanente. Puesto que, para los modernistas, la Revelación continúa en la historia, nada impide que los escritos producidos hoy puedan ser considerados una continuación de las Sagradas Escrituras.

3. La condenación del Modernismo

Ya en su primera encíclica, *E supremi apostolatus*, San Pío X advirtió contra *"esta ciencia nueva y engañosa que no tiene el buen olor de Cristo y que, con falsos y astutos argumentos, pretende impulsar los errores del racionalismo y el semi-racionalismo"*[140]. Dos meses después, el Santo Oficio ponía en el Índice cinco libros modernistas. A ello siguió la censura a las revistas modernistas y el interdicto a algunos congresos. Tales medidas culminaron en 1906 con la publicación de la encíclica *Pieni l'animo*, en la que el Papa censuraba con vehemencia las tendencias innovadoras.

En la alocución consistorial del 17 de abril de 1907 amonestó duramente a los modernistas, denunciando *"este asalto que constituye no sólo una herejía sino la síntesis, la esencia venenosa de todas las herejías"*. El 3 de julio el Santo Oficio publicó el decreto *Lamentabili sane exitu*, conteniendo una lista de 65 proposiciones modernistas condenadas. Por fin, el 8 de septiembre S. Pío X

publicó la encíclica *Pascendi dominici gregis*, condenando formalmente la herejía modernista.

S. Pío X censuró posteriormente el modernismo en la alocución consistorial de 16 de diciembre, en la cual acusó a sus seguidores de haber "*renunciado al juramento de fidelidad hecho en el bautismo*", y una vez más en el *motu proprio Sacrorum Antistitum* de 1910, con el cual instituyó el juramento antimodernista.

4. La "Masonería católica"

Una característica del movimiento modernista, como de todos los movimientos heréticos modernos, era el secreto. Escribía el modernista Antonio Fogazzaro en 1905: *"Ustedes creen poder navegar seguros bajo el agua como peces prudentes, y no piensan que el ojo agudo del Sumo Pescador puede descubrirlos y capturarlos con un buen golpe de arpón. Yo nunca les aconsejaría nadar juntos. Ustedes saben lo que puede suceder cuando uno es sacado fuera del agua. El gran Pescador de Galilea ponía los pescaditos en su saco, pero el gran Pescador de Roma los fríe. (...) ¡No tengamos temores humanos! (...) ¿Masonería Católica? Sí, masonería de las Catacumbas"*[141].

¿Quién formaba parte de esta "Masonería Católica"? *"Su nombre es Legión* – develaba Fogazzaro en una conferencia dada en París en 1907 – Él vive, piensa y trabaja en Francia, en Inglaterra, en Alemania, en América como en Italia. Él viste la sotana, el uniforme o la toga. Él se muestra en las universidades. Él se esconde en los seminarios. Él invade la prensa, Él reza en lo profundo de los claustros. Él es exegeta e historiador, teólogo y científico, periodista y poeta"[142].

Golpeada a fondo por el Papa esta "Masonería católica" tuvo que admitir su derrota, aunque para recomponerse aún más secretamente para futuras batallas. Escribiendo a un confidente romano el 21 de agosto de 1908, George Tyrrell revela el sentimiento dominante en el campo modernista: *"Temo que debemos admitir que el interés suscitado por la novedad de la insurrección modernista se haya disuelto, y que el público está un poco cansado. (...) Mirando a mi alrededor soy llevado a pensar que la ola de la resistencia modernista haya llegado al final, y que haya dado todo lo que podía en este momento. (...) No nos queda sino esperar el día en que, gracias a un trabajo silencioso y secreto, habremos ganado para la causa de la libertad una porción más amplia de las tropas de la Iglesia"*[143].

En las décadas siguientes esta "masonería católica" llevará adelante el "trabajo silencioso y secreto" propuesto por Tyrrell, inspirando la mayor parte de los errores que han afligido a la Iglesia en el siglo XX. *"Reducido a una especie de vida clandestina, el Modernismo continuó a obrar en la clandestinidad, inspirando una gran parte de la contestación religiosa que hoy explota en el seno de la Iglesia"*, afirmaba en 1972 el teólogo dominico francés Albert-Marie Besnard[144].

La obra de los modernistas fue también facilitada por notables complicidades dentro de la propia Iglesia. Baste mencionar las fuertes reacciones, incluso de parte de obispos, al *motu proprio Sacrorum antistitum*. El Papa Pío X fue un pontífice muy respetado, mas no siempre seguido. Con lenguaje profético, en abril de 1912 él confiaba a su amigo Mons. Alfonso Archi, obispo de Como: "De gentibus non est vir mecum"! Entre todas las gentes, nadie está conmigo. El Pontífice se lamentaba: *"Es precisamente en las venas y en las vísceras de la Iglesia que reside el peligro"*[145].

La "Nouvelle Théologie"

1. Un clima nuevo

San Pío X muere il 20 de agosto de 1914, abatido por no haber sido capaz de evitar la "matanza inútil", como su sucesor definirá la Gran Guerra. Su sucesor, Benedicto XV renovó más de una vez la condenación doctrinal al Modernismo.

No obstante ello, en Roma se comenzó a respirar un clima nuevo. Aunque aún se criticaba el Modernismo a nivel doctrinal, se comenzó a recriminar los "excesos" en la lucha antimodernista. El nuevo Pontífice hizo saber que tales "excesos" debían acabar. Los colaboradores más estrechos de San Pío X fueron apartados y muchos modernistas golpeados por sanciones fueron rehabilitados.

Evocando en 1975 ese cambio de clima, el dominico Marie-Dominique Chenu relata: *"Benedicto XV representaba una tendencia diversa. Hoy lo llamaríamos un progresista. A tal punto que Pío X se había negado a hacerlo cardenal, aunque él fuese arzobispo de Boloña. (...) Benedicto XV pronto exoneró [al cardinal] Merry del Val [Secretario de Estado de S. Pio X], sustituyéndolo por el Cardenal Gasparri. (...) ¡benché Una verdadera revolución de palacio! El cardenal Gasparri reintegró en sus cátedras los jóvenes sacerdotes y teólogos italianos hasta entonces sospechoso o incluso condena-*

dos, porque la represión en Italia había sido muy dura"[146].

En carta a Paul Sabatier, el P. Giovanni Genocchi es aún más explícito: *"Ya estamos probando algunos buenos efectos de la sabiduría del nuevo Papa. Él no quiere mostrar el aire iconoclasta de su predecesor. Estamos respirando mejor (...) Mons. Duchesne no es más la bestia negra. Don Lanzoni ha sido hecho prelado. Muchas víctimas de la locura y del fanatismo ya están rehabilitadas, y otras están en camino"*[147].

2. Los "modernizantes"

Los modernistas eran sólo la punta del iceberg, la vanguardia de un movimiento mucho más vasto, la mayoría de cuyos miembros, permaneciendo al interior de la Iglesia, pudo llevar adelante el "trabajo secreto y silencioso" planteado por Tyrrell. Éstos, a veces llamados "modernizantes", no querían llegar rápido a las últimas consecuencias. Sobre todo, tomaban un cuidado extremo en evitar formulaciones que tuviesen sabor de heterodoxia. El neomodernismo de los años 1930-1950 deriva en larga medida del trabajo de estos modernizantes. Las tendencias modernizantes darán origen a la *Nouvelle Théologie*, precursora de la Tdl.

El principal foco de la tendencias modernizantes era *Le Saulchoir*, una facultad teológica de la provincia dominicana francesa. Eran años de gran fermentación teológica. El P. Yves Congar, figura clave de la *Nouvelle Théologie*, hablará del *"gran despertar de los años 1928-1938"*[148]. Al *Saulchoir* se añade luego, como promotora de las nuevas tendencias, la facultad teológica jesuita de Lyon-Fourvière.

El trabajo efectuado en estos centros era muy singular. Se trataba de adaptar la doctrina católica a las nuevas tendencias del siglo XX, evitando sin embargo el tipo de formulaciones demasiado claras que había provocado la ruina de los modernistas. En la larga entrevista concedida en 1975 a Jacques Duquesne, evocando la aventura de la *Nouvelle Théologie*, Chenu explica cómo la búsqueda de "bellas fórmulas", con giros semánticos a veces no fáciles de seguir, diciendo una cosa que quería decir otra, constituyó un aspecto importante de su trabajo teológico. Quizá podamos descubrir aquí el origen del arte, muy difundido después en ambientes teológicos, de las formulaciones ambiguas, que pueden admitir una correcta hermenéutica, pero que en realidad significan

otra cosa.

También contribuía al éxito de la empresa una cierta astucia en publicitar las nuevas doctrinas. Mientras en libros y revistas se presentaban sólo las formulaciones más moderadas, las extremistas circulaban en forma de *samizdats* mimeografiados, sobre todo en los seminarios y las universidades.

Si, retrospectivamente, el rumbo dominante de esta elaboración doctrinal aparece hoy de modo bastante claro, vistas las ruinosas consecuencias que acarreó, es comprensible que su naturaleza furtiva pueda haber ilusionado algunos contemporáneos. Tanto más que algunos aspectos originarios de tal elaboración eran quizá válidos, y habrían podido contribuir a la teología moderna si no hubiesen sido desviados. De ahí la distinción, hecha por ejemplo por el jesuita español Joaquín Salaverri, firme opositor de las nuevas doctrinas, entre algunos aspectos originariamente "sanos" y otros "extremistas", que al final preponderaron. Es claro que, en el presente estudio, nos referimos exclusivamente a las tendencias antecesoras de la Tdl.

De este modo los extremistas desarrollaron una *Nouvelle Théologie* herede del modernismo y precursora de la Tdl. *"El cambio de perspectiva operado dolorosa y trágicamente con el modernismo fue retomado y repropuesto por la Nouvelle Théologie"*, explica el P. Germano Pattaro, docente de teología en el Seminario Patriarcal de Venecia[149]. Ha aquí la fuente contaminada de donde procede la mayor parte de los errores teológicos modernos.

3. Los primeros pasos: el "problema teológico"

Las primeras manifestaciones de neomodernismo emergieron en los años 1930 a propósito del así llamado "problema teológico" presentado por algunos teólogos del *Saulchoir*, entre ellos Chenu y Charlier. En la estela de un anti-intelectualismo de claro sabor modernista, los mentores del "problema" afirmaban que la teología había sido hasta entonces demasiado racional, sacando conclusiones del *depositum fidei* a través de construcciones silogísticas. Tal criterio, sostenían, nos aleja de la verdadera Revelación, que es al contrario algo vivo y en continua expansión.

Los mentores del "problema teológico" evitaban considerar como fuente de teología el *de-*

positum fidei, prefiriendo en cambio buscarla en la "experiencia" de la Iglesia y, por lo tanto, en la historia. *"Los postulados de los dominicos Chenu y Charlier* – escribe el jesuita español Joaquín Salaverri – *enseñan que la fuente inmediata de la cual surge la Teología es la vida presente y la experiencia actual de la Iglesia, y por eso la historia es el alimento esencial del teólogo"*[150]. Luego, ellos tendían a considerar la teología no como búsqueda intelectual de la verdad revelada, sino más bien como una experiencia psicológica de lo divino obrando en los fieles.

En febrero de 1942, las principales obras de Chenu y de Charlier fueron colocadas en el Índice.

4. Los años de la "fermentación intensa"

El "problema teológico" fue la primera jugada de un partido que estaba apenas comenzando. En el panorama había un nuevo factor que cambiaría sustancialmente las reglas del juego: la Acción Católica, o mejor algunos de sus sectores.

Más que la locuacidad, lo que selló la ruina de la camarilla modernista fue su escaso peso sobre el gran público. Por importante que fuese a nivel teológico, el Modernismo fue siempre un fenómeno de élites intelectuales. Comenta Ernesto Buonaiuti: *"Quedo muchas veces sorprendido por la distonía entre los fines del movimiento modernístico, tan radicalmente renovadores, y la naturaleza de su propaganda, tan aristocráticamente intelectualista. (...) Ese amplio consenso popular hasta hoy constantemente ha faltado"*[151].

Al comienzo también los nuevos teólogos sintieron esta falta. Pero la situación cambiará sustancialmente desde los años 1930. Como hemos señalado en el capítulo anterior, casi desde el comienzo muchos sectores de Acción Católica se mostraron receptivos a las nuevas tendencias. Tal receptividad provenía de un profundo cambio de mentalidad, fruto de la infiltración en ambientes católicos de las tendencias revolucionarias dominantes en la sociedad. En tales sectores de Acción Católica las novedades se difundían de modo capilar, contaminando amplios sectores del laicato. Muchos nuevos teólogos eran asistentes eclesiásticos de Acción Católica. Ellos podían contar así con algo que faltó a sus antecesores modernistas: un movimiento de masas que permitiese la aplicación concreta de sus doctrinas, produciendo una onda de choque al interior de la Iglesia que detonará en los años 1960.

"Los años 1944-1946 fueron un período de fermentación intensa" recuerda el P. Yves Congar, protagonista de tal "fermentación"[152]. Las ideas progresistas se difundieron ampliamente sobre todo a través de tres colecciones publicadas a cargo de la facultad jesuita de Lyon-Fourvière, que detonaron la polémica sobre la *Nouvelle Théologie*. Firmaban estas colecciones nombres que dominarán el panorama teológico del siglo XX: Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Henri Bouillard, Theodore Camelot y otros.

A los nuevos teólogos se opuso con fuerza un grupo de teólogos de gran autoridad. En España se destacan los jesuitas Joaquín Salaverri, Miguel Nicolás, Timoteo Zepelena, E. Sauras, Jesús Iturrioz y otros. En Francia, los dominicos Michel Labourdette e Réginald Garrigou-Lagrange. A ellos se suman los dominicos de la provincia de Toulouse. En Italia, imposible no recordar la obra del P. Mariano Felice Cordovani, docente de Teología en la Universidad Católica de Milán, después rector del *Angelicum* de Roma. Más reciente y no menos importante, la obra del P. Cornelio Fabro, otro crítico de la *Nouvelle Théologie*, sobre todo en el campo filosófico.

Con su habitual agudeza, el P. Garrigou-Lagrange así resumía las aprensiones acerca de la nueva teología: *"¿Dónde irá a parar esta nueva teología con sus nuevos maestros en los que se inspira? ¿Dónde va, si no hacia el escepticismo, la fantasía y la herejía? (...) ¿Dónde va la nueva teología? Retorna al modernismo"*. El eminente teólogo advierte por tanto a sus colegas: *"Es un preciso deber de conciencia para los teólogos tradicionales responder [a este desafío]. De otro modo faltarán gravemente a sus deberes y de ello deberán dar cuenta a Dios"*[153].

5. Algunas doctrinas de la *Nouvelle Théologie*

Tal como el Modernismo, la *Nouvelle Théologie* no se presentaba como una escuela, sino más bien como una corriente heterogénea de teólogos y de estudiosos, tratando temas aparentemente desconexos e incluso divergiendo entre sí en algún punto secundario. Empero, se les podían distinguir ideas-llave, tendencias dominantes y un evidente *esprit de corps*. Los mismos partícipes de la corriente lo admitían: "No *escondemos que hay entre nosotros vínculos fraternos, y que una común vocación, comunes maestros y comunes objetivos apostólicos nos puedan dar un cierto aspecto de familia"*[154].

No pretendemos en absoluto realizar un análisis a fondo de la *Nouvelle Théologie*. Nos limitaremos a exponer algunos aspectos de las tendencias precursoras de la Tdl.

Adaptación al espíritu de los tiempos. A riesgo de parecer repetitivos, debemos destacar en la *Nouvelle Théologie* la misma justificación ya verificada en todas las corrientes de las que nos ocupamos, es decir el deseo, casi la avidez, de "adaptar" la doctrina católica a fin de hacerla más cercana al mundo moderno y comprensible por el hombre actual. Tal deseo sería de suyo aceptable si se tratase de salir al encuentro de las legítimas aspiraciones del hombre moderno. Pero éste no era el caso de la *Nouvelle Théologie*, que buscaba, al contrario, acomodar la doctrina católica a las tendencias secularizantes del momento.

Para la *Nouvelle Théologie*, la doctrina católica había sido encuadrada en rígidas categorías intelectuales aristotélico-escolásticas, quizá adecuadas al Medioevo, pero ya no comprensibles por el hombre moderno, por ser demasiado "abstractas" y alejadas de la vita concreta. Para adecuarla a la vida real del hombre de nuestro tiempo, la teología debía traducirse en términos de las corrientes de pensamiento entonces en boga.

Existencialismo. La moda filosófica del tiempo era el existencialismo desarrollado por Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel y otros. *"La teología se ha vuelto empírica* — observaba el teólogo jesuita Bernard Lonergan — *El análisis aristotélico, que en el Medioevo pasó a formar parte del patrimonio católico, y que había resistido al Renacimiento y al Protestantismo, en el siglo XX llegó a quedar fuera de moda. Con idéntica celeridad, ese vacío fue llenado con expresiones, imágenes e ideas elaboradas por las escuelas historicistas, personalistas, fenomenológicas y existencialistas"*[155].

El existencialismo subvierte la metafísica clásica, afirmando que no es la esencia la que da significado a la existencia, sino lo contrario. Para esa corriente lo importante no es lo que la cosa es en sí misma (su esencia), sino su existencia concreta en el espacio (el mundo) y en el tiempo (la historia). Mientras que para la metafísica clásica el ser es trascendente al mundo y a la historia, o sea que no depende de ellos, el existencialismo sostiene que la mundanidad y la historicidad son atributos fundamentales del ser, es decir, lo condicionan ontológicamente. Se acaba así por supri-

mir la categoría de esencia, y con ella la posibilidad misma de una verdad objetiva.

A pretexto de hablar de realidades concretas y no de elaboraciones abstractas, el análisis existencialista termina por cancelar la idea misma de un orden trascendente, limitándose a descripciones fenomenológicas de situaciones históricas. La *Nouvelle Théologie*, para el P. Garrigou-Lagrange, *"elimina toda metafísica y toda ontología, y tiende a substituir a la filosofía del ser una filosofía del fenómeno o del devenir"*[156].

Historicismo. La introducción de la mundanidad y la historicidad como categorías privilegiadas del pensamiento teológico es el *leit motiv* de la *Nouvelle Théologie*. Los nuevos teólogos ponían el acento en la historicidad del hombre, del dogma, de la religión, de la gracia y de la Iglesia. A primera vista, muchas de sus afirmaciones tienen el sabor de lo obvio, como cuando el P. Chenu nos recuerda que *"el hombre es un ser-en-el-mundo"*[157].

Sin embargo, raspando la superficie se comienza a notar la influencia malsana del pensamiento existencialista, según el cual el análisis de las circunstancias históricas no es sólo importante o necesario, sino decisivo. Afirma Chenu: *"El hombre es una realidad histórica, Su naturaleza comprende, como característica esencial, una referencia al tiempo. Él está en el tiempo. La historicidad del hombre no es sólo un fenómeno psicológico, es ontológico"*[158].

Si la historicidad del hombre es ontológica, o sea parte de su esencia, la naturaleza humana estaría en continua mutación, debido a su dependencia de las circunstancias históricas en evolución. Y también las concepciones sociales, filosóficas, morales y teológicas estarían sujetas a la misma evolución. En sus formulaciones extremas, el historicismo afirma que las ideas morales y religiosas son emanaciones de la Historia, expresiones pasajeras de una determinada realidad histórica y no realidades trascendentales.

La *Nouvelle Théologie* tendía por tanto a invertir el método de la pesquisa teológica, no partiendo de la Revelación para deducir una teología que hiciera luz sobre la realidad, sino estudiando las realidades sociales, políticas, económicas y culturales, y pretendiendo después desarrollar de ellas una "teología".

Esta inversión del método teológico, y la introducción de la historia como fuente privilegiada de reflexión teológica, ha sido la gran conquista doctrinal que permitió el desarrollo de la Tdl algunos años después.

Una revelación inmanente en la historia. **La introducción de la historia come lugar privilegiado de la investigación teológica causó un cambio en el modo de considerar la fuente de la Revelación pública. A espera de tratar el tema de modo más profundizado en el siguiente capítulo, digamos que la Revelación pública se ha cerrado con la muerte del último Apóstol, y está totalmente contenida en las Sagradas Escrituras y en la Tradición. Las circunstancias históricas en las que se desarrolla el análisis teológico pueden añadir matices accidentales al modo de considerar el *depositum fidei*. Nunca, sin embargo, podrán tocar su contenido, hecho de verdades inmutables. Cualquier desvío en este campo tan delicado puede fácilmente destruir la propia idea de un *depositum fidei*.**

Algunas versiones de la *Nouvelle Théologie* querían simplemente desarrollar una teología más congruente con la vida concreta del hombre del siglo XX. Otras versiones, empero, sostenían que las circunstancias históricas condicionan de tal modo nuestra inteligencia de la Revelación, que no podemos nunca tener una intelección definitiva, sino sólo aproximaciones que varían a lo largo de la historia. A esta luz, los dogmas no serían fórmulas inmutables sino sólo provisorias, válidas hasta tanto persistan las circunstancias históricas de las cuales surgieron.

De este modo la historia se convertía en il principio hermenéutico de la Revelación, y no viceversa como siempre se consideró. La *Nouvelle Théologie*, según Germano Pattaro, *"pone en evidencia el hecho de la «historicidad» de la revelación. Ciertamente en el sentido de que ella ocurre en el tiempo, pero más y radicalmente en el sentido de que la historicidad es su propio principio hermenéutico"*[159].

Algunos nuevos teólogos terminaron afirmando que las circunstancias históricas dan no sólo nuevos criterios para interpretar la Revelación, sino toda una nueva inteligencia de ella. Esta iría más allá de los aspectos accidentales, modificando la inteligencia precedente de modo tal que constituya, en realidad, una nueva Revelación. La historia no sería apenas el principio hermenéu-

tico de la Revelación, sino su vehículo. En otras palabras, la Revelación no sólo ocurriría en la historia, mas a través de la historia.

La *Nouvelle Théologie* rechazaba pues la idea de una Revelación pública cerrada y la consideraba, en cambio, como un proceso siempre en acto. Mientras los modernistas escrutaban el alma humana en busca de una revelación inmanente y continua, los nuevos teólogos escrutaban los eventos históricos, en particular los procesos de transformación en el campo temporal. *"Dios habla por hechos* — insistía Chenu — *la economía de la revelación no es una historia en la que sucede una revelación, sino una historia ella misma reveladora"*[160].

Inspirada en tales ideas, la *Nouvelle Théologie* concebía la acción de Dios como inmanente en los eventos históricos. Esto llevó a una suerte de "divinización" de la historia, a considerar a Dios, no como un Ser personal y trascendente, mas como una fuerza que actúa en los procesos histórico. Esta es la esencia del inmanentismo historicista, un eje de la Tdl, ampliamente tratado en el capítulo 4.

Una visión revolucionaria de la historia. **¿Cuáles eran los eventos que llamaban la atención de los nuevos teólogos? Los enumera Chenu: *"La progresiva socialización de diversos sectores de la vida humana. (...) El desarrollo de la clase obrera, la militancia social de la mujer, la organización de la conciencia internacional, la liberación de los pueblos del yugo colonial"*[161]. A esto Congar añade *"la liberación socioeconómica de los trabajadores, la liberación de los pueblos colonizados, la liberación de la mujer, calificada por Marx de «proletaria del hombre», la liberación sexual"*. Como ejemplo de liberación de los pueblos, Congar menciona *"las guerras de liberación, como la liberación de Vietnam"*[162].**

En otras palabras, en busca de una Revelación inmanente los nuevos teólogos dirigían la mirada exclusivamente sobre eventos de fuerte contenido revolucionario, mostrando una visión unilateral e ideológica de la historia que pone un gran signo de interrogación sobre el tipo de "teología" que de ahí resultaba. Por otro lado, es interesante notar que Congar considera "signos de los tiempos" la liberación de la mujer y la liberación sexual, abriendo así el campo para las versiones más recientes de la Tdl, de las cuales nos ocuparemos más adelante,

Una "teología militante". Según la *Nouvelle Théologie*, el teólogo no es más quien racionalmente estudia las verdades contenidas en la Revelación, sino quien está atento a los procesos históricos. *"El teólogo debe ser un profeta porque él ausculta el mundo en movimiento* – dice Chenu – *El teólogo observa la Palabra de Dios actuando al interior de la comunidad, una comunidad situada en la historia. Él percibe en lo cotidiano la Palabra de Dios que se expresa en la historia"*[163].

Para "auscultar el mundo en movimiento", el teólogo debería sumergirse en el mundo. Se comenzó, así, a distinguir entre una "teología académica" y una "militante". Mientras la primera se elabora sin ningún contacto con la realidad, la segunda sería hecha al calor de los procesos de transformación social. El teólogo militante es el que participa a los procesos históricos. Esto implica la participación en las revoluciones en acto.

La confusión de planos. Consecuencia directa del inmanentismo historicista que serpenteaba en la *Nouvelle Théologie*, fue la creciente tendencia a confundir el orden natural y el sobrenatural, la naturaleza y la gracia, lo temporal y lo religioso. Según la teología católica, la gracia no es un requerimiento de la naturaleza, sino un don gratuito de Dios. Los ángeles y los hombres han sido creados en el orden natural, y sólo después elevados al sobrenatural. Existe, por tanto, una distinción lógica y ontológica entre gracia y naturaleza. Aunque operen juntas, son esencialmente diversas: *"La distinción entre el orden de la gracia y el de la naturaleza no es contingente sino necesaria"*, escribe Réginald Garrigou-Lagrange rebatiendo a de Lubac[164].

Según los nuevos teólogos, en cambio, tal distinción habría sido introducida artificialmente por los estudiosos pos-medievales. Es, por ejemplo, la tesis central del libro de Henri de Lubac, *Surnaturel*, donde el teólogo jesuita sostenía que la naturaleza de suyo requiere lo sobrenatural, tendiendo así a velar la gratuidad de la gracia y abriendo las puertas al inmanentismo. *"La no gratuidad del orden sobrenatural conduce fácilmente a una especie de monismo cósmico"*, advertía el cardenal Giuseppe Siri, arzobispo de Génova, criticando a de Lubac[165].

Si no hay más un orden puramente natural, todas las acciones humanas, incluso aquellas en el orden temporal, asumen un contenido sobrenatural. Esta visión abre camino a las diversas "teologías políticas" que consideran la acción política, y en particular el activismo revolucionario, como

teniendo un carácter religioso. Se comparaba la militancia revolucionaria a la práctica religiosa. Una vez más, esto será una de las pilastras de la Tdl.

Otro aspecto de la confusión de planos es el apagarse de la distinción entre historia sagrada e historia profana, es decir entre la historia de la salvación, esencialmente sobrenatural, y la historia de los hombres en su vida temporal. Ya que todas las acciones humanas tienen un contenido intrínsecamente religioso, habría una sola historia, religiosa y temporal a la vez. *"La historia profana entra en la historia sagrada* — escribe Daniélou — *Porque la historia sagrada es verdaderamente la historia total, al interior de la cual se encuentra la historia profana"*[166]. En este sentido, los actos políticos serían de suyo actos de salvación.**

La consideración del activismo social y político como historia de la salvación, dentro de una visión revolucionaria de la historia, llevó a la confusión entre la "liberación" temporal y la redención sobrenatural. En otras palabras, a la idea que la emancipación de las "opresiones" sociales, políticas y económicas tenga un carácter sobrenatural redentor. En suma, se comenzó a confundir la Revolución con la Redención, exactamente como lo hará poco después la Tdl.

Una nueva eclesiología. **La *Nouvelle Théologie* comenzó a poner los cimientos de una eclesiología muy diversa de la del Magisterio. Llevada al paroxismo, y amalgamada con errores marxistas, esta eclesiología servirá de base para aquélla de la Tdl, analizada en el capítulo 5. A pretexto de corregir una visión demasiado "etérea" de la Iglesia, los nuevos teólogos comenzaron a omitir, sin negarlos, los elementos sobrenaturales y divinos, poniendo el énfasis en los humanos y mundanos.**

Para no caer *tout court* en el existencialismo, los nuevos teólogos distinguían entre un núcleo subsistente, de origen sobrenatural, y sus "encarnaciones históricas". Proclamaban querer conservar el primero, llamando empero la atención sobre las segundas. En la práctica, mientras trataban cada vez menos del núcleo, se concentraban en demostrar cómo, en concreto, la Iglesia sea modelada siempre por las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales. Para ellos, la teología tradicional habría tomado por institución divina e inmutable lo que en realidad es producto de circunstancias históricas. Concluían, por tanto, que buena parte de lo que la eclesiología tradicional asumía como esencial y perenne, era en realidad la encarnación medieval y tridentina

de la Iglesia, no más adaptada al siglo XX.

Los nuevos teólogos sostenían que el mundo asistía al nacimiento de una nueva civilización, la del proletariado, en la que la Iglesia debería ahora "encarnarse", despojándose de sus estructuras precedentes, ya caducas. Escribe Jean Daniélou: *"Hoy el mundo está atravesando una crisis de civilización como pocas veces se vio en la historia. Todo el mundo antiguo, o sea el de la civilización burguesa, está derrumbándose. (...) Respecto de tal mundo, podemos hablar de agonía. Es la agonía de una cierta civilización, pero es también la agonía de la Iglesia que se había solidarizado con tal civilización. El cristianismo burgués ya está superado"*. El nuevo mundo en el cual la Iglesia del siglo XX debía "encarnarse", según Daniélou, era *"el mondo obrero, cargado de valores auténticos que atropellan las estructuras vetustas y manifiestan la acción de Dios"*[167].

La Iglesia como "pueblo de Dios". Los nuevos teólogos también comenzaron a desviar la atención de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo a la Iglesia como "Pueblo de Dios".

La expresión es perfectamente legítima. Pero en un ambiente efervescente de progresismo y deseoso de adaptar la Iglesia a las tendencias revolucionarias del momento, la expresión podía fácilmente asumir trazos no consonantes con el Magisterio. Abandonando la concepción teológica de "pueblo", es decir el conjunto de los bautizados que por la gracia santificante se tornan ciudadanos del Reino de los Cielos, se adoptaban en cambio concepciones sociológicas, derivadas sea de la doctrina democrática (el pueblo soberano) sea de la doctrina marxista (el pueblo proletario). Aplicando tales concepciones a la Iglesia, de ellas resultaba una eclesiología igualitaria del todo extraña a la Tradición. Precisamente a este abuso de la fórmula "Iglesia pueblo de Dios" se unirá la Tdl.

6. Pio XII condena la *Nouvelle Théologie*

El cariz que estaba tomando la *Nouvelle Théologie* en tema de eclesiología indujo al Papa Pío XII a publicar en 1943 la encíclica *Mystici Corporis Christi*. En la introducción el Papa advierte: *"No se debe negar que acerca de esta doctrina [sobre la Iglesia] no sólo se esparcen graves errores de aquellos que están separados de la verdadera Iglesia, pero se difunden también entres los fieles teorías inexactas, o incluso falsas, que desvían las mentes del recto sendero de la verdad"*.

En la alocución a los PP. Jesuitas, por ocasión de su XXIX Congregación General el 17 de septiembre de 1946, el Pontífice fue muy explícito, poniendo en guardia contra los peligros de la "nueva teología": *"Que nadie debilite o perturbe lo que nunca deberá cambiar. Mucho fue dicho, y de manera muy ligera, sobre una «nueva teología» según la cual la teología católica debería desarrollarse siguiendo la evolución general de las cosas, volviéndose algo en perpetua mutación sin ser jamás sólidamente anclada. Si debiésemos asumir un tal parecer, ¿en qué se convertirían los dogmas inmutables de la Iglesia Católica? ¿Qué sería de la unidad y estabilidad de la fe?"*.

Cinco días después, el Pontífice manifestó similares preocupaciones a los Hermanos Dominicos, reunidos en Roma para su Capítulo General. En particular, les advirtió contra aquellos que deseaban *"impugnar los propios fundamentos de la filosofía perenne y de la teología"*.

Quizá alentados por la amplia penetración ya alcanzada por sus doctrinas, incluso en ambientes de alta posición, los nuevos teólogos no se dieron por aludidos. Aunque la intención del Papa fuese muy clara, sus intervenciones tuvieron un efecto muy restricto. *"Las palabras del Papa no lograron detener totalmente el movimiento innovador"*, se lamentaba la *Revista Española de Teología*[168].

En 1947 el Papa promulgó la encíclica *Mediator Dei*, una condenación a la *Nouvelle Théologie* en el campo litúrgico. Por fin, el 12 agosto de 1950, publicó la encíclica *Humani generis*, específicamente contra la *Nouvelle Théologie*. La encíclica tuvo el innegable efecto de frenar algunas de las manifestaciones más audaces de la corriente, induciendo sus abanderados a una cierta cautela. No logró, sin embargo, contener del todo la marea montante. La falta de un documento anexo que presentase las tesis condenadas, sumado al tono generalmente mesurado del documento, permitió a más de uno minimizar las reprimendas mientras resaltaba la ecuanimidad.

No faltaron manipulaciones engañosas de algunos pasajes de la encíclica. A la pregunta si la *Humani generis* había detenido la difusión de la *Nouvelle Théologie*, Marie-Dominique Chenu respondía en 1975: *"Obviamente, como era el caso con todos estos documentos, había siempre una nota, una frase escondida, un pequeño ángulo de página que dejaba una rendija abierta, que nos permitía continuar a trabajar."*[169].

A la encíclica siguieron algunas medidas disciplinarias. El tiempo de las excomuniones, empero, ya había pasado. A lo sumo se prescribía un año sabático, como en el caso de cinco jesuitas de Lyon-Fourvière, todos enseguida rehabilitados. A algunos teólogos, como Yves Congar, se les prohibió temporalmente enseñar. Ninguna otra medida fue tomada hacia representantes de esta corriente, mientras los libros puestos en el Índice volvían tranquilamente a los estantes de bibliotecas católicas, e incluso de seminarios. El viento relajado, dialogante y reformador que soplaba siempre más fuerte, llamado después "espíritu del Concilio", descartaba en la práctica cualquier sanción, como algo antipático y no fraterno.

"El pontificado de Juan XXIII (1958-1963) cambiaría rápidamente la situación", comenta Rosino Gibellini en su célebre historia de la teología en el siglo XX[170]. Y pasa a citar Yves Congar: *"Juan XXIII, en pocas semanas, y enseguida el Concilio, han creado un clima eclesial nuevo. La apertura mayor ha venido de lo alto. De golpe, las fuerzas de renovación que mal podían manifestarse abiertamente, pudieron desarrollarse"*[171].

La mayor parte de los nuevos teólogos, ya rehabilitados, participó del Concilio Vaticano II como perito. *"La crisis ya ha pasado, si es que alguna vez hubo una verdadera crisis"*, escribía el P. Congar en 1967[172]. Cuatro exponentes de la *Nouvelle Théologie* recibieron la púrpura cardenalicia: Jean Daniélou, Henri de Lubac, Yves Congar y Hans Urs von Balthasar. Dígase de paso que, tras haber estado a la vanguardia del movimiento, este último había adoptado una actitud más equilibrada a partir de los años sesenta. Falleció antes de recibir el capelo.

Teología de la liberación

1. El lanzamiento

La percepción de que la Teología de la liberación latinoamericana sea, bajo muchos aspectos, una versión radical y politizada de la nueva teología europea es justificada. La mayor parte de los teólogos de la liberación estudió en Europa, en los focos de *Nouvelle Théologie*. En los años sesenta, la Universidad de Lovaina, en Bélgica, acogió toda una generación de estudiantes latinoamericanos que después formarían la espina dorsal del movimiento de la TdL. Entre ellos estaba el sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo, que en Lovaina maduró la decisión de unirse a

la lucha armada. Después de haber estudiado en Lovaina, el peruano Gustavo Gutiérrez Merino, considerado el "padre fundador" de la Tdl, se graduó en la facultad jesuita de Lyon-Fourvière, bajo la égida de Henri de Lubac. En su libro *Una Teología de la liberación*, Gutiérrez reconoce el papel precursor de la *Nouvelle Théologie*.

Basta hojear las notas de los teólogos de la liberación latinoamericanos para comprender cuánto éstos se inspiraron en maestros europeos, especialmente franceses y alemanes[173]. Ellos tomaron los principios modernistas y neo-modernistas, los condimentaron con marxismo, y los aplicaron a la situación concreta de América Latina en los años sesenta.

Podemos fijar las raíces inmediatas de la Tdl en el encuentro de teólogos habido en Petrópolis, Brasil, en marzo de 1964, mientras en Roma transcurría la tercera sesión del Concilio Vaticano II. La concomitancia no es casual, vista la lectura que del Concilio hicieron los teólogos de la liberación. *"El Concilio Vaticano II representa, para 'el ser y el hacer' de la Iglesia, una curva copernicana. (...) Con el Concilio se cierra una fase histórica y se abre otra radicalmente nueva"*, escribe Diego Facundo Sánchez en su historia de la TdL[174]. El Concilio Vaticano II, afirma de su parte el teólogo de la liberación español-salvadoreño Jon Sobrino, *"suponía una ruptura profunda (...) en la historia de la Iglesia. (...) Surgía otra Iglesia, otra Fe, otro cristianismo"*[175]. Todo el movimiento de la Tdl se expandirá, de hecho, sobre la ola del post-Concilio.

Tomaron parte en el encuentro de Petrópolis muchos de los teólogos que después constituirían el núcleo del movimiento de la Tdl: Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Hugo Assmann, Enrique Dussel y otros. Siguen otros encuentros preparatorios, de los cuales conviene destacar el realizado en La Habana, Cuba, en julio de 1965, bajo los auspicios de Fidel Castro, que luego confesará: *"La teología de la liberación es más importante que el marxismo para la revolución en América Latina"*[176].

La expresión "teología de la liberación", ya usada en 1960 por el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, fue lanzada por Gustavo Gutiérrez durante el encuentro nacional del movimiento sacerdotal ONIS (*Oficina Nacional de Información Social*), realizado en Chimbote, Perú, en julio de 1968. Párroco en un barrio popular de Lima, más tarde profesor de teología en la ex Pontificia

Universidad Católica del Perú, Gutiérrez desarrolló sus tesis en tres textos sucesivos: *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (Montevideo, 1968); *Hacia una teología* de la liberación (Id., 1969); y *Notas hacia una teología* de la liberación (Lima, 1969). Finalmente, en 1971, vio la luz *Una Teología de la liberación. Perspectivas* (Centro de Estudios y Publicaciones, Lima), fundamento de la corriente liberacionista.

Cabe resaltar, empero, que en la época en que fue lanzada por Gutiérrez, la Tdl estaba ya bastante desarrollada. Escribe Juan Luis Segundo: *"Contrariamente a la idea general, la teología latinoamericana, sin un nombre específico, comenzó a tener características propias al menos diez años antes que Gustavo Gutiérrez publicase su célebre libro «Una teología de la liberación». Este libro fue como un bautismo, pero el niño estaba ya bien crecidito"*[177].

El ambiente en América Latina estaba caldeado. Estamos en plena onda de choque que siguió a la II Asamblea del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana), realizada en Medellín, Colombia, en agosto de 1968. La presencia del Papa Paulo VI confirió más relieve al encuentro, que comenzó a ser llamado "el Concilio Vaticano II de la Iglesia latinoamericana". Muchos teólogos de la liberación participaron en sus comisiones preparatorias, y después como *peritos* durante las sesiones, logrando modelar las conclusiones. Esta *exploit* les permitió presentarse no sólo con sus títulos en regla, sino como abanderados de una nueva Iglesia latinoamericana. *"En Medellín la Tdl obtuvo su propia cédula de identidad"*, escribe Victorio Araya[178]. No es de extrañar que muchos consideren Medellín el punto de nacimiento de la Tdl.

Medellín es considerado un evento divisor de aguas en la historia de la Iglesia en América Latina, que habría por fin roto con su pasado "medieval" lanzándose en la aventura progresista. Más allá del verdadero tenor de los documentos, el "espíritu de Medellín" comenzó a soplar con fuerza, desplazando vastos sectores eclesiásticos cada vez más a la izquierda. Esta revolución eclesiástica se encajaba en un proceso político revolucionario que, bajo el influjo de Cuba, hizo pasar varios países latinoamericanos a la órbita soviética.

En la estela de Medellín, il movimiento de la Tdl se extiende por todas partes en América Latina. Un primer *Simposio sobre teología de la liberación* se realizó en Bogotá, Colombia, en marzo

de 1970. El más reciente fue convocado en São Leopoldo, Brasil, en octubre de 2012, para examinar la situación de la Tdl cincuenta años después del Concilio.

En julio de 1972 si realiza en San Lorenzo del Escorial, España, el simposio *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, que reúne teólogos de la liberación latinoamericanos y españoles. El encuentro señala el inicio oficial del movimiento de la Tdl en el Viejo Continente, si bien teólogos progresistas como el italiano Giulio Girardi y el belga François Houtart ya exploraban este terreno hacía algún tiempo.

En 1975 se realiza en Detroit, Estados Unidos, el congreso *Theology in the Americas*. Este encuentro marca el inicio de un diálogo entre la Tdl latinoamericana y las diversas teologías de la liberación estadounidenses. La internacionalización del movimiento culmina en 1978 con la formación de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT en inglés, ASSET en francés).

---

97 Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine. De la Révolution à la Troisième République,* Flammarion, Paris 1948, p. 75.

98 Claude FAUCHET, *Sermon sur l'accord de la réligion et de la liberté,* Paris, 14 febrero 1791, in MIGNE, *Collection intégrale et universelle des orateurs sacres,* Paris 1855, vol. 66, col. 159-174.

99 Charles DE MONTALEMBERT, *L'Église libre dans l'État libre,* discurso del 20 agosto 1863, in Emmanuel BARBIER, *Histoire,* vol. I, pp. 33-34.

100 ENCICLOPEDIA ESPASA-CALPE, vol. 29, p. 410, s.v. *"Lamennais, Hugo Felicidad Roberto de".*

101 Emmanuel BARBIER, *Histoire,* vol. I, p. 5.

102 Gabriele DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia,* p. 22.

103 Henri LACORDAIRE, *Mémoires,* in Marc ESCHOLIER, *Lacordaire ou Dieu et la Liberté,* Éditions Fleurus, Paris 1959, p. 48.

104 *Articles de l'Avenir,* vol. V, p. 343, in C. CONSTANTIN, DTC, col. 525, s.v. *"Libéralisme catholique".*

105 Henri LACORDAIRE, cit. in Marc ESCHOLIER, *Lacordaire,* p. 187.

106 *Articles de l'Avenir,* vol. V, p. 182, in ibid., C. CONSTANTIN, DTC, col. 525, s.v. *"Libéralisme catholique"*, col. 532.

107 Carta de P. Ventura a Lamennais, febrero 1831, cit. in ibid., col. 550.

108 In C. CONSTANTIN, DTC, col. 527, s.v. *"Libéralisme catholique".*

109 *L'Avenir,* 19 ottobre 1830, in Ibid. col. 535, s.v. *"Liberalisme catholique".*

110 Ibid., vol. I, p. 247, in ibid., col. 535.

111 Cit. in Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* p. 307.

112 Cit. in Marc ESCHOLIER, *Lacordaire,* p. 113.

113 In Emmanuel BARBIER, *Histoire,* vol. II, p. 256.

114 Cit. in *Antonio Claret, l'uomo che sfidò l'impossibile,* Giorgio PAPASOGLI y Franco STANO, Libreria Editrice Vaticana, Città

del Vaticano 1963, p. 703.

115 Alec R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church. Its Origins and Outcome*, Gordon Press, New York 1976, p. 60.

116 E. RIVIÈRE, DTC, col. 2016, s.v. *"Modernisme"*.

117 Antonio FOGAZZARO, *Il Santo*, Baldini & Castoldi, Milano 1905, p. 58.

118 Alec R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church*, p. 60.

119 [Ernesto BUONAIUTI], *Il Programma dei Modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X Pascendi Dominici Gregis*, Fratelli Bocca, Torino 1911, pp. 7, 10.

120 Alfred LOISY, *Simples réflexions*, p. 276, cit. in Vincent MAUMUS, *Les Modernistes*, Beauchesne, Paris 1909, p. 9.

121 Alfred LOISY, *Simples réflexions*, p. 24, cit. in A. VERMEERSCH, CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, vol. X, p. 416, s.v. *"Modernism"*.

122 Alfred LOISY, Lettera a Marcel Hébert, 1900, cit. in Alec R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church*, p. 78.

123 A. FARGES, DAFC, vol. III, col. 644, s.v. *"Modernisme"*.

124 Edouard LEROY, in "Revue de Metaphysique et de Morale", 1905, pp. 203, 411, cit. in Id. col. 644.

125 Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris 1948.

126 Maurice BLONDEL, in "Annales de Philosophie Chrétienne" 15 junio 1905, p. 235, cit. in Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie, où va-t-elle?*, in "Angelicum", 23, 1946, p. 129.

127 [Ernesto BUONAIUTI], *Il Programma dei Modernisti*, pp. 96-98.

128 Ibid., pp. 105, 98.

129 Roger AUBERT, in SM, col. 585, s.v. *"Modernismus"*.

130 Alfred LOISY, *Mémoires*, III, p. 397, cit. in John RATTÉ, *Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan*, The Catholic Book Club, London 1972, p. 120.

131 [Ernesto BUONAIUTI], *Il Programma dei Modernisti*, p. 42.

132 Jules LEBRETON, DAFC, vol. III, col. 676-677, s.v. *"Modernisme"*.

133 George TYRRELL, *Scylla and Charibdis*, p. 280, cit. in Jules LEBRETON, DAFC, vol. III, col. 677, s.v. *"Modernisme"*.

134 [Ernesto BUONAIUTI], *Il Programma dei Modernisti*, p. 43.

135 Edouard LE ROY, *Dogme et Critique*, pp. 307, 309, cit. in Emmanuel BARBIER, *Histoire*, vol. IV, p. 252.

136 Alfred LOISY, *Quelques Lettres*, p. 71, cit. in A. FARGES, in DAFC, vol. III, col. 663, s.v. *"Modernisme"*.

137 Edouard LEROY, in "Revue de Metaphysique et de Morale", 1901, p. 305, cit. in A. FARGES, DAFC, vol. III, col. 645, s.v. *"Modernisme"*.

138 Alfred LOISY, *L'évangile et l'église*, p. 182.

139 Alfred LOISY, *L'évangile et l'église*, p. 166, cit. in Alec R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church*, p. 118.

140 S. PIO X, encíclica *E supremi apostolatus*, 4 octubre 1903.

141 Antonio FOGAZZARO, *Il Santo*, pp. 47-48.

142 Cit. in Msgr. DELMONT, *Modernisme et modernistes*, p. 24.

143 Citado en Ernesto BUONAIUTI, *Le Modernisme catholique*, pp. 148-149.

144 Albert-Marie BESNARD, in *Les Religions. Les Dictionnaires du Savoir Moderne*, ed. Jean CHEVALIER, Centre d'étude et de promotion de la lecture, Paris 1972, p. 306.

145 Mons. Alfonso ARCHI carta pastoral junio 1914, p. 11, cit. in Émile POULAT, *Intégrisme et Catholicisme intégrale*, Casterman, Paris 1969, p. 101.

146 Marie-Dominique CHENU, in Jacques DUQUESNE, *Un théologien en liberté*, p. 33.

147 Giovanni GENOCCHI, carta a Paul Sabatier, del 28 diciembre 1914, cit. in Émile POULAT, *Intégrisme et Catholicisme*

intégrale, p. 601.

148 Yves CONGAR, *Journal d'un thèologien 1946-1956*, ed. Etienne FOUILLOUX, Paris 2001, p. 57.

149 Germano PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985, p. 344.

150 Joaquín SALAVERRI, *El problema de la «Nueva Teología»*, p. 145.

151 Ernesto BUONAIUTI, *Lettere di un prete modernista*, cit. in Gabriele DI ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, p. 306.

152 Yves CONGAR, *Situation et taches présentes de la théologie*, p. 12.

153 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, pp. 134-135, 143.

154 *La théologie et ses sources. Réponse aux* Études *critiques de la Revue Thomiste*, p. 387.

155 Bernard LONERGAN, *Theology in its New Context*, in *Renewal of Religious Thought*, ed. L.K. SHOOK, Palm Publishers, Montreal 1968, p. 39.

156 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, p. 131.

157 Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps*, in "Nouvelle Revue Théologique", n. 1, gennaio 1965, vol. 87, p. 30.

158 Cit. in DC, 997, 17 agosto 1947, coll. 1060-1061.

159 Germano PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, p. 346.

160 Marie-Dominique CHENU, *The History of Salvation and the Historicity of Man*, pp. 158-159.

161 Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps*, p. 33.

162 Yves CONGAR, *Un peuple messianique. Salut et liberation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1975, pp. 165-166.

163 Marie-Dominique CHENU, in Jacques DUQUESNE, *Un théologien en liberté*, p. 22.

164 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, p. 132.

165 Giuseppe SIRI, *Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo*, Edizioni della Fraternità della SS. Vergine Maria, Roma 1980, p. 63.

166 Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mysthère de l'histoire*, p. 33.

167 Ibid., pp. 31, 34, 75.

168 "Revista Española de Teología", n. 36, julio-septiembre, 1949, p. 528.

169 Marie-Dominique CHENU, in Jacques DUQUESNE, *Un théologien en liberté*, p. 131.

170 Rosino GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, p. 184.

171 Yves CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Books, Milano 1972, p. 10.

172 Yves CONGAR, *Situation et taches présentes de la théologie*, p. 15.

173 Yves Congar es el autor más citado en el libro di Gustavo Gutiérrez. Siguen: Jürgen Moltmann, Marie-Dominique Chenu, Karl Rahner, Johan-Baptist Metz y Edward Schillebeeckx.

174 Diego Facundo SÁNCHEZ, *Teologia della Liberazione. Lo scontro con Woytyla e Ratzinger*, Datanews, Roma 2010, pp. 9, 16.

175 Jon SOBRINO, *O absoluto è Deus e o coabsoluto são os pobres*, in "IHU online", anno XII, n. 404, ottobre 2012, p. 6.

176 Cit. in Leonardo BOFF, *A originalidade da Teologia da libertação em Gustavo Gutiérrez*, "Revista Eclesiástica Brasileira", vol. 48, fasc. 191, septiembre 1988, p. 550.

177 Juan Luis SEGUNDO, *The Shift Within Latin American Theology*, Regis College Press, Toronto 1982, p. 2, cit. in Alfred HENNELLY, *Theology for a Liberating Church. The New Praxis of Freedom*, Georgetown University Press, Washington DC 1989, p. 29.

178 Victorio ARAYA, *La teología de la liberación: Aproximación histórica*, in AAVV, *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica 1984, p. 108.

CAPÍTULO III

Los fundamentos de la Teología de la Liberación

¿Qué es la teología católica?

En los dos capítulos precedentes hemos trazado las raíces históricas de la TdL ilustrando algunos errores filosóficos y teológicos que allanaron el camino para su aparición en los años sesenta. Examinemos ahora sus fundamentos doctrinales, exponiéndolos en contraste con la teología católica.

Ante todo, es preciso evidenciar que la Tdl no es propiamente una teología. Si le aplicamos la definición tradicional y etimológica del término — *Theo logos*, el estudio de Dios — la Tdl no supera el examen. La teología se define como *"la ciencia de Dios y de las cosas divinas"*[179]. El objeto de su reflexión es siempre, y solo puede serlo, Dios y la creación en relación con Dios.

El hombre puede llegar al conocimiento de Dios y de sus perfecciones a través de la razón natural. La razón humana, aunque viciada por el pecado original, es capaz de conocer a Dios con sus propias luces naturales, ya sea por la vía silogística, ya mediante la contemplación de lo creado.

Sin embargo, la razón humana es limitada y, como consecuencia del pecado original, está sujeta al error. Por tanto, Dios, en su misericordia infinita, se ha revelado al hombre, confirmándole con su autoridad divina algunas verdades que éste quizá ya había aprendido y enseñándole otras que su razón nunca habría alcanzado. Esta es la Revelación sobrenatural. El estudio de Dios y de las cosas divinas, fundado en la Revelación sobrenatural, es propiamente los que llamamos teología, el modo más perfecto y seguro para conocer a Dios, porque se basa en su Palabra, esto es, en la

Verdad misma.

¿Qué es la Tdl?

Los teólogos de la liberación sostienen que no han creado una nueva escuela teológica sino más bien un "nuevo modo de hacer teología", un "nuevo enfoque hermenéutico".

1. La Tdl no tiene como objeto a Dios

Según el teólogo dominico español Victorino Rodríguez, los teólogos de la liberación *"no tratan Dios como objeto primario y definitivo, ni siquiera el hombre en la perspectiva teológica de su origen, fin y realización, sino los movimientos de emancipación socio–políticos de los hombres en la sociedad opresora"*[180].

Phillip Berryman, misionero Maryknoll con amplia experiencia en la llamada "iglesia popular" en América Central, es bastante explícito: *"La teología de la liberación nace de la praxis revolucionaria y está centrada no en la Iglesia sino en la sociedad"*[181].

2. La Tdl invierte el proceso teológico

Invirtiendo el proceso de investigación teológica, la Tdl viola su estatuto epistemológico. Ella no parte de la Revelación deduciendo una teología para arrojar luz sobre la realidad de lo creado y de la historia, sino que basa sus indagaciones sobre las realidades sociales, políticas, económicas y culturales, y pretende después desarrollar una "teología" a partir de ellas.

El teólogo de la liberación brasileño Hugo Assman, uno de los fundadores del movimiento, afirma: *"El punto de partida contextual de una 'Teología de la liberación' es la situación histórica de dependencia y dominación en que se encuentran los pueblos del Tercer Mundo. (...) La 'Teología de la liberación' da un paso decisivo hacia el encuentro con las ciencias humanas, al admitir que el dato concreto de la praxis, sobre el cual las ciencias humanas tienen la primea palabra, es su referencia fundamental, su punto de partida contextual"*[182].

También Gustavo Gutiérrez es muy claro al respecto: *"La teología de la liberación (...) es una reflexión a partir de la praxis histórica del hombre"*[183]. El jesuita brasileño Henrique Claudio de

Lima Vaz, mentor filosófico de una generación entera de teólogos de la liberación es, asimismo, explícito: *"La teología de la liberación se presenta como la primera forma de pensamiento teológico que procede resueltamente de lo profano a lo sacro o, si queremos, de la historia a la revelación, poniendo así de cabeza la epistemología teológica consagrada durante un milenio"*[184].

Todo esto marca una profunda ruptura con la teología católica y explica por qué la Tdl es a veces llamada "teología contextual" o "teología procesal". No una teología basada en un Dios trascendente, personal e inmutable, una teología basada en el ser, sino más bien una "teología" que parte de situaciones históricas concretas y en constante evolución.

3. Una revelación continua

La Tdl invierte la teología católica manipulando el concepto de Revelación. La Iglesia enseña que la Revelación pública concluyó con la muerte del último de los Apóstoles. Esta Revelación — el *Depositum Fidei* — está contenida enteramente en las Sagradas Escrituras y en la Tradición. La Iglesia fundada por Nuestro Señor Jesucristo interpreta esta Revelación de manera fidedigna.

No es así para la Tdl, que niega que la Revelación pública haya concluido con los Apóstoles, sosteniendo, en cambio, que la misma continúa a lo largo de la historia. Según la Tdl, los movimientos interiores del alma pueden transmitir Revelación, tal como los grandes movimientos revolucionarios de los tiempos modernos en el campo social, político, cultural y económico.

El teólogo jesuita Thomas Clarke, del *Woodstock Theological Center* de Washington, escribe en un ensayo sobre el uso de la Tdl en las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEBs): *"El concepto clave aquí será el de revelación divina transmitida a través de la experiencia humana. (...) La palabra clave, en mi opinión, es revelación. Por muchos años hemos asumido simplemente como verdadera la tesis que la revelación cristiana concluyó con la muerte del último apóstol. (...) Sin embargo, si tomamos en serio la misión del Espíritu Santo, debemos también decir que Dios continua revelándose"*[185].

Según la Tdl, es necesario escrutar los procesos históricos, interpretando su sentido profundo, para descubrir los "signos de los tiempos": una suerte de Revelación inmanente a la historia.

Comenta Gustavo Gutiérrez: *"Teológicamente, los 'signos de los tiempos' significan la convicción de que el Dios en el cual creemos es el Dios de la historia, que nos habla e interpela a través de la historia"*[186].

La Tdl considera como "portadores de la Revelación" particularmente a aquellos movimientos y procesos que favorecen la reforma de la sociedad, entendiendo por ello los grandes movimientos revolucionarios de la historia moderna. *"Nuestros movimientos interiores son portadores de revelación* — dice el jesuita James Hug — *lo son también los exteriores, sociales. (...) Las instituciones sociales y los movimientos de nuestro tiempo se presentan como el lugar privilegiado de la revelación. (...) Dios actúa y se mueve en nuestro mundo, revelándose a nosotros, invitándonos, interpelándonos a través de los movimientos sociales y los grandes movimientos de reforma en el ámbito público. (...) Estos movimientos reformistas son fuente privilegiada de revelación"*[187].

Esta doctrina, que considera la Revelación pública como continua y transmitida a través de los movimientos históricos deriva de un error llamado inmanentismo historicista, núcleo doctrinal de la Tdl, que será tratado ampliamente en el próximo capítulo.

Así, la Tdl anula la idea de un Depósito de la Fe completo, y de un Magisterio que lo interpreta de modo infalible, buscando las fuentes de la Revelación en la siempre cambiante conciencia humana y en las realidades socio-políticas en evolución. La Revelación se transforma así en una "verdad" en constante evolución, construida por los hombres en cada época a través de la "praxis liberadora", que se convierte en el criterio de la verdad.

Hugo Assmann no considera la Revelación como un depósito de verdades absolutas e inmutables. La Palabra de Dios, sostiene, procede de la participación revolucionaria, interpretada en cada época por los propios agentes de las transformaciones socio-políticas: *"La Palabra de Dios no es más un absoluto inmutable, una proposición eterna que recibimos antes de analizar los conflictos sociales y comprometernos en la transformación histórica de la realidad. (...) Hoy, la Palabra de Dios surge del proceso colectivo de toma de conciencia histórica, del análisis y de la participación, esto es, de la praxis". "Este tipo de hermenéutica histórica* — concluye Assman con un candor único — *puede destruir la falsa seguridad de la palabra de Dios dada de una vez para siempre, puede destruir lo ab-*

soluto de la palabra de Dios en sí misma"[188].

Es precisamente esta concepción de la historia como fuente privilegiada de la verdad, y no más Dios y su Revelación, la que marca la ruptura de la teología moderna respecto de la tradicional. *"La historicización del pensamiento occidental* — observa Samuel Silva Gotay, profesor de la Universidad de Puerto Rico — *es la clave para entender la transformación teológica ocurrida en Europa, la que, a su vez, ha tenido repercusiones en América Latina, donde la historicización del pensamiento religioso fue llevada hasta sus últimas consecuencias [por la Tdl]"*[189].

4. Los "pobres" y los "oprimidos", principales *locus theologicus*[190]

De acuerdo a la Tdl, esta Revelación inmanente en la historia se manifestaría preferentemente — se diría que casi exclusivamente — a través de uno de sus aspectos concretos: los "pobres" y los "oprimidos" empeñados en una "praxis subversiva".

"La teología de la liberación — según Gustavo Gutiérrez — *es un intento de comprender la fe desde la praxis concreta, histórica, liberadora y subversiva de los pobres de este mundo, de las clases explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas"*[191]. En otras palabras, los "pobres" — es decir, cualquier categoría considerada oprimida, despreciada o marginada — son el *locus theologicus* privilegiado —en la práctica, el único— de la Tdl, especialmente cuando se involucran en una praxis histórica liberadora y subversiva, esto es, cuando actúan como agentes de las transformaciones revolucionarias.

El teólogo de la liberación español Jon Sobrino escribe a este propósito: *"El espíritu de Jesús está en los pobres. (...) La historia de Dios pasa indefectiblemente por los pobres, el espíritu de Jesús toma carne histórica en los pobres, y sólo desde ellos se observa la dirección que debe tomar la historia según Dios (...) Los pobres son el auténtico locus theologicus de la comprensión de la verdad y de la praxis cristiana"*[192]. En los esquemas preliminares del congreso mundial de teólogos de la liberación celebrado en Brasil en setiembre de 2012, Sobrino va más allá, afirmando: *"El absoluto es Dios, y el coabsoluto (sic) son los pobres"*, una frase filosóficamente absurda, que da pena encontrar en un jesuita graduado en la *Hochschule* de Frankfut[193].

En sus versiones originales, la Tdl hablaba preferentemente de "los pobres". No obstante, dicha expresión no debe entenderse en su sentido estricto, es decir, referida a las personas necesitadas materialmente. En la lógica de la Tdl, "pobre" es todo aquel que pueda sentirse en cualquier manera oprimido, marginado o discriminado, es decir, víctima de una desigualdad. Tal visión, en su sentido más amplio es asumida, por ejemplo, por el teólogo de la liberación negro James Cone: *"La revelación de Dios viene a nosotros a través de la situación cultural de los oprimidos"*[194].

De las citas anteriores se desprende ya que para la Tdl no todos los "pobres" son fuente de Revelación. Aquellos pacíficos y resignados no lo son en absoluto, mientras que sí lo son, por cierto, aquellos efectivamente involucrados en una praxis subversiva. Únicamente estos últimos serían capaces de escuchar y de interpretar de un modo privilegiado, se diría que casi exclusivo, la voz del "Dios escondido en la historia". Es esto lo que entienden los teólogos de la liberación cuando emplean la abstrusa expresión "privilegio hermenéutico de los pobres en lucha", acuñada por el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo[195]. Nótese bien: no todos los pobres, sino sólo aquellos "en lucha".

Según este punto de vista, únicamente los seguidores de doctrinas subversivas, los revolucionarios que luchan, los militantes que difunden animosidad y rebelión podrían interpretar la voz de Dios en la historia. Sus actividades subversivas pasan a ser lugar privilegiado de la Revelación, la materia prima de la Tdl. En este enfoque están ausentes la serenidad de espíritu y la distancia psicológica de los hechos, condiciones esenciales para una interpretación equilibrada y objetiva de la realidad. A los teólogos de la liberación no les interesa la objetividad. La suya es una doctrina abiertamente parcializada. Según el jesuita Alfred Hennelly, los teólogos de la liberación se distinguen por la *"rabia"* y la *"capacidad de contestación y rebelión"*[196].

Sería superfluo resaltar cuánto tales actitudes están en las antípodas del Magisterio social de la Iglesia. En el corazón del mensaje cristiano encontramos el llamado a la paz. Por su propia naturaleza, los seres racionales anhelan fervientemente la paz. Esto presupone una actitud amorosa hacia el prójimo, la cual está en la base del ser cristiano. Sobre estas verdades fundamentales, la Iglesia ha construido una doctrina social apoyada en los conceptos de orden, armonía y equilibrio: armonía interior en las personas, armonía en la familia, armonía entre las instituciones, armonía

entre las clases sociales, armonía entre las naciones. La Iglesia rechaza los sistemas fundados en el odio, la envidia, la división y el enfrentamiento.

Aparentemente maliciosa, a estas alturas surge una pregunta que toca, en realidad, en el corazón del problema: ¿qué ocurre cuando el "pobre" no lucha? ¿Continúa siendo fuente de Revelación? La respuesta de la Tdl es: ¡no, de ninguna manera!

Juan Luis Segundo y su colega Alfred Hennelly son muy explícitos al resaltar que los "pobres" son el lugar privilegiado de la Revelación sólo cuando actúan como agentes revolucionarios. En cambio, cuando se comportan de manera conservadora (lo cual, sea dicho, ocurre frecuentemente) simplemente pierden su privilegio hermenéutico. *"Estoy de acuerdo* [con Juan Luis Segundo] *en que el teólogo debe ser crítico respecto de las convicciones teológicas de los pobres* — confiesa Hennelly — *En mis años de trabajo en el Tercer Mundo he tenido amplia, diría cotidiana, experiencia de cuánto interiorizan las personas más pobres las creencias dominantes de sus opresores, y de la profundidad y tenacidad con que las defienden"*[197]. Al parecer, para los teólogos de la liberación estas actitudes profundamente arraigadas en el pueblo no constituyen Revelación…**

En una conferencia en el "VIII Congreso de Teología", celebrado en Madrid en 1998, el teólogo de la liberación italiano Giulio Girardi se lamentaba amargamente de la ausencia de fervor revolucionario de los "pobres": *"Uno de los hallazgos más chocantes es que esta perspectiva [de la liberación] sea considerada imposibles por el propio pueblo, por la misma clase trabajadora, la cual, según nuestra perspectiva, debería ser más bien el eje de la transformación. Muchas veces no creen que tal perspectiva [de liberación] sea realizable"*[198].**

En la versión escrita de su ponencia, el lamento se torna aún más acuciante: "*Perseguir la utopía popular significa (…) sobre todo, y esto es, quizás, lo más dramático, entregarse a la causa popular sin poder contar con el apoyo masivo ni siquiera el reconocimiento del mismo pueblo. (…) Significa a veces llegar a sentirse extranjero en su propio ambiente"*[199]. He aquí el verdadero rostro de los teólogos de la liberación: extranjeros en su propio ambiente. Por tanto, no campeones de los pobres e intérpretes de sus aspiraciones, sino indiferentes a sus aspiraciones, incluso desconfiados hacia ellos.**

5. El marxismo como instrumento teológico

Invirtiendo el proceso teológico, la Tdl no asume la Revelación como punto de partida de su análisis, sino las situaciones concretas sociales, políticas, económicas y culturales de los "pobres" y de los "oprimidos" en lucha por su "liberación", y los procesos históricos que de ellas se derivan. Ahora bien, dicen los teólogos de la liberación, puesto que ni las Sagradas Escrituras ni la teología ofrecen criterios científicamente válidos de análisis social, es preciso buscarlos en otros lugares. Habrían podido elegir la Doctrina Social de la Iglesia, enseñada por los papas a partir de León XIII. O los criterios propuestos por las escuelas sociológicas de moda. Ellos, en cambio, han optado nada menos que por el materialismo histórico, es decir, por el marxismo. Esta elección es comprensible si se considera que el núcleo de su análisis es la lucha dialéctica entre los "oprimidos" y los "opresores".

El teólogo de la liberación norteamericano Robert McAfee Brown observa al respecto: *"Aquellos que en la Iglesia toman parte en la lucha de liberación emplean otro recurso para comprender su mundo y su fe: el análisis social. La teología no ofrece planes de acción concretos, ni la Biblia proporciona todos los instrumentos necesarios para comprender el mundo contemporáneo. (...) Algunas de las percepciones para tal análisis descriptivo provienen del marxismo. Este punto debe ser afrontado"*[200]. En otro lugar afirma: *"Sería estúpido fingir que no existe gran cantidad de análisis marxista en el modo en el cual los teólogos de la liberación ven el mundo"*[201].

La adopción del análisis marxista – un punto esencial de la crítica que hizo la Santa Sede a la Tdl en 1984 – no proviene de razones coyunturales, sino de una precisa opción ideológica. Tras enumerar las distintas herencias filosóficas que confluyen en la Tdl, Gustavo Gutiérrez explica la principal de ellas: *"A esto se añade la influencia del pensamiento marxista centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo. (...) Su importancia se ha acentuado en el clima cultural de los últimos tiempos. Son muchos los que piensan, por eso, con Sartre que 'el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable'*. El teólogo peruano coloca esta elección dentro de un cuadro más amplio: *"La teología contemporánea se halla en un insoslayable y fecundo diálogo con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transforma-

ción de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia."[202].

No es de extrañar, por tanto, que el brasileño Luiz Alberto Gomes de Sousa llegue a declarar: *"Para la teología de la liberación no existe, actualmente, otra reflexión teórica mejor que el marxismo, que está insertado en la praxis de la realidad. (...) Hay una opción teórica que hay que tomar como mediación, como disciplina y táctica eficaz"*[203]. Igualmente, explícito es Leonardo Boff, uno de los más destacados representantes de la Tdl: *"Lo que proponemos no es teología en el marxismo, sino marxismo, materialismo histórico, en la teología"*[204].

Así, los teólogos de la liberación asumen el análisis marxista y aplican sus postulados a la realidad social, económica, cultural, histórica. ¡Y después llaman a sus conclusiones — obviamente, condicionadas por el método de análisis empleado — "teología"! Insistimos una vez más: no se trata de una opción meramente coyuntural, sino conscientemente ideológica.

Esta fuerte dependencia del marxismo es incluso ensalzada por algunos teólogos de la liberación, como el jesuita español Ignacio Ellacuría, entonces Rector de la *Universidad Centroamericana Simeón Cañas*, infaustamente asesinado en 1989. Luego de haber establecido que el impacto del marxismo sobre la Iglesia ha traído *"consecuencias cristianas altamente positivas"*, Ellacuría escribe: *"Sería incorrecto negar el influjo del marxismo a la hora de justificar por qué hay que estar históricamente al lado de los pobres. (...) En general, puede decirse que el marxismo teórico y el marxismo práctico, no tanto el de los partidos burocratizados como de los movimientos revolucionarios, han tenido un influjo importante en algo en sí mismo altamente positivo y profundamente cristiano como la resituación del lugar social de la Iglesia, y cómo es la activación de la opción preferencial por los pobres"*[205].

6. Otras herramientas teóricas

Esta fuerte — de hecho, exclusiva — dependencia del análisis marxista era muy evidente en la Tdl durante la primera fase de su desarrollo, a caballo entre los años 60 y 70. Esta situación llevó a algunos críticos, aunque meritoriamente, a prestar una atención acaso excesiva al rol del marxismo en la Tdl, ignorando, sin embargo, otros criterios de análisis cada vez más usadas en las versiones *aggiornate*. Una consecuencia de dicha atención excesiva es la opinión, hoy extendida incluso

entre altos Prelados, de que el problema de la Tdl sería propiamente el marxismo. Removamos el marxismo, ¡y ya está! En lugar de una Tdl "equivocada", tendremos una "correcta". Nada más reduccionista.

Acabamos de demostrar como el marxismo sirve a la Tdl de instrumento teórico para descubrir y analizar situaciones de supuesta opresión, pobreza y marginación. Este uso desmesurado del marxismo deriva del hecho que en América Latina, a diferencia de los países del Primer Mundo, la manipulación demagógica de ciertas situaciones de pobreza efectivamente existentes ha desempeñado un papel mucho más importante en detonar revoluciones que el de otros factores de descontento — morales, culturales, psicológicos, etc. — los cuales solo recientemente han adquirido cierta relevancia en aquella vasta área del mundo.

Ya en 1975, Gregory Baum, sacerdote agustino secularizado, perito en el Concilio Vaticano II, así como figura prominente en el movimiento de la Tdl, observaba que *"para descubrir la dimensión social del pecado en sus países* [los teólogos de la liberación latinoamericanos] *se concentran casi exclusivamente en las injusticias económicas"*. Según Baum, esto se explica porque en América Latina *"el factor económico domina todos los otros: el orden político, las tendencias culturales, el sistema eclesiástico, etc. Todas las expresiones de la sociedad son reflejo del orden económico. En tal situación, el dominio de clase pasa a ser la clave para comprender la miseria en la cual viven las personas y la forma que asume el pecado social"*. Un "dominio de clase" que, según el marxismo, tiene precisamente el factor económico como fundamento.

No obstante, el factor económico está lejos de ser el único que provoca opresión y marginación, especialmente en los países del Primer Mundo, en los cuales no es siempre fácil manipular las situaciones de malestar a él vinculadas. *"Las estructuras de dominación en América del Norte* — prosigue Baum — *incluyen, ciertamente, la injusticia inherente al sistema económico, pero comprenden también otros factores significativos como variables independientes: el racismo institucionalizado, el creciente estancamiento de la burocracia centralizada, la devastación de los recursos naturales a través de la expansión industrial, la exclusión de la mujer de la vida pública, etc."*[205].

Para analizar tales "opresiones" a fin de poder desarrollar una "teología" apropiada, la Tdl uti-

liza otros instrumentos teóricos: el freudismo para explorar los factores psicológicos de opresión, el marcusianismo para desenmascarar la opresión de la sociedad industrial, la ideología de género para hablar de discriminación por razón de sexo, el feminismo para levantarse contra la opresión machista, la ideología del *Black Power* (o bien el indigenismo) para denunciar demagógicamente la opresión racista, y aún el ambientalismo para lamentar la destrucción de la naturaleza. Y así, sucesivamente, una verdadera miríada de doctrinas similares. Doctrinas que, en su aparente moderación, pueden manifestar una violencia mucho más radical que el marxismo, el cual, después de todo, era una racionalización a las exigencias del proceso revolucionario en la segunda mitad del siglo XIX.

En los años ochenta el socialismo real entró en crisis, y menguó la práctica revolucionaria que lo acompañaba. Esto tuvo un profundo impacto sobre la Tdl, la cual, como otras tantas realidades revolucionarias, tuvo que adaptarse al nuevo panorama. *"El colapso memorable del bloque soviético en 1988, que arrastró en su ruinosa caída también la ideología marxista, supuso asimismo un golpe mortal para los teólogos de la liberación* – escribe Battista Mondin en su historia de la teología contemporánea – *Finalmente se dieron cuenta que el soporte filosófico y metodológico de su teología era insostenible"*[207].

Mientras el papel de los dogmas marxistas se reducía cada vez más, aumentaba proporcionalmente el de las nuevas doctrinas, remodelando así una suerte de *new look* de la Tdl, que se ha desarrollado simultáneamente al *new look* de la Revolución misma. Trataremos de ello con profundidad más adelante. Por ahora, razones de orden didáctico imponen investigar cómo se desarrolló históricamente la Tdl (y como subsiste aún en ciertos ambientes), con su preponderante énfasis en la doctrina marxista.

7. Revolución, fuente de Revelación

Para la Tdl, los "pobres" y los "oprimidos" comprometidos en una "praxis subversiva" son la principal fuente de reflexión teológica, el aspecto de la realidad a través del cual la Revelación divina se manifiesta de modo privilegiado. Sus acciones, es decir, las luchas revolucionarias, se vuelven por tanto el *locus theologicus* por excelencia. El chileno Sergio Torres, líder de Cristianos

por el Socialismo, afirma categóricamente: *"La lucha de los oprimidos es un lugar privilegiado en el cual el Dios verdadero puede ser identificado"*[208].

El mismo concepto es expuesto por el teólogo jesuita nicaragüense Juan Hernández Pico, catedrático de la Universidad Católica de Managua, y por su colega español Jon Sobrino: *"La realidad conflictual en la historia de una lucha entre el bien y el mal, entre la justicia y la injusticia, llevada a cabo por los pobres en nuestros países, es un lugar teológico en el que Dios irrumpe en la historia"*[209].

Por eso, cuando los teólogos de la liberación dicen que Dios debe ser encontrado en la historia, en realidad quieren decir que se encuentra en los procesos revolucionarios. Un manifiesto internacional firmado en 1983 por cuarenta y cuatro importantes teólogos del Primer Mundo, incluidos personajes de la *Nouvelle Théologie*, en apoyo de la revolución comunista en Nicaragua, ilustra esta idea: *"Al interior del proceso revolucionario sandinista, ustedes han descubierto al Dios que escucha el clamor de los oprimidos y decide liberarlos"*[210].

En otras palabras, el verdadero *locus theologicus* de los teólogos de la liberación no son tanto los pobres – como demagógicamente proclaman – cuanto la "liberación" que, en su peculiar perspectiva ideológica, significa revolución. Algunos teólogos de la liberación llegan a afirmar que las luchas revolucionarias son no solamente un *locus theologicus* privilegiado, sino en realidad el *locus theologicus* por antonomasia, es decir el único. *"Yo sólo creo en un Dios liberador y en una revolución liberadora"*, proclama Juan Luis Segundo[211].

Desarrollando más este punto, explica Segundo: *"En realidad, a nuestro Dios solamente lo conocemos en los movimientos y en los procesos de desalienación. (...) Dios no puede ser conocido antes o al margen de tales procesos. Dios no muestra ninguna señal del cielo a aquellos que no quieren observar la ambigüedad [dialéctica] de la historia en la búsqueda de su liberación común"*[212].

Las situaciones revolucionarias varían considerablemente, no solo de un país a otro sino también a largo de los decenios. Movimientos siempre vivos, los procesos revolucionarios avanzan de paroxismo en paroxismo, impulsados por su propio dinamismo. Incluso los periodos caracterizados por una calma aparente son, en realidad, tiempos de fermentación sorda y profunda, que preparan

nuevas explosiones.

El análisis de la Tdl se aplica, por tanto, a situaciones diversas y en constante evolución. Aunque el método de análisis sea siempre el mismo, las conclusiones serán necesariamente diferentes. En consecuencia, para la Tdl la propia Revelación cambia en función de las diversas situaciones y a través del tiempo. La Tdl no busca una verdad absoluta, sino simplemente intenta discernir la "Revelación" que, concretamente, es transmitida a través de un cierto proceso revolucionario en un determinado momento histórico. Para la Tdl la propia verdad es histórica y está en continua evolución.

En ese sentido, la Tdl latinoamericana desarrollada en los años 1960-1970 no es más que una de sus tantas posibles expresiones. Ella resulta de la aplicación de esta metodología a un determinado conjunto de países más o menos homogéneos en un momento histórico concreto. Se puede apreciar claramente que, habiéndose modificado mucho desde entonces las situaciones revolucionarias en la propia América Latina, también la Tdl latinoamericana ha ido reformulándose, tratando de adaptarse a las nuevas circunstancias. Volveremos sobre este tema más adelante.

8. Tdl: una praxis revolucionaria

a. *"La teología de la liberación inicia con la insurrección"*

Al referirse a la "primacía de la praxis", un criterio tomado del marxismo, los teólogos de la liberación pretenden partir no de la teoría sino directamente de la acción, concretamente de la acción revolucionaria.

Según el jesuita James Hug, *"Dios se revela y se descubre en la acción. (...) El punto de partida de la reflexión teológica (...) no son las Sagradas Escrituras o los escritos de la tradición cristiana. Se comienza con la acción"*[213]. Pero no cualquier acción, sino aquella destinada a transformar el mundo en sentido igualitario y libertario. Escribe Gustavo Gutiérrez en la típica jerga marxista: *"Lo que entendemos por 'praxis' es 'acción transformadora', no simplemente cualquier tipo de acción, sino una transformación histórica. La praxis histórica significa un cambio transformador, una 'acción transformadora de la historia"*[214].

La participación en el proceso revolucionario antecede, por tanto, a la reflexión teológica. En otras palabras, la teología comienza con la revolución. *"La teología de la liberación comienza con el hecho de la insurrección"*, proclama la teóloga feminista Sharon Welch[215]. *"Para los latinoamericanos la praxis liberadora incluye la revolución* — explica Gregory Baum — *Es decir, la teología de la liberación presupone una situación revolucionaria"*[216]. Para los teólogos de la liberación, la "teología" es participación revolucionaria. Gustavo Gutiérrez es nítido sobre este punto: *"Lo que entendemos aquí por teología de la liberación supone una relación directa y precisa con la praxis histórica, que es praxis liberadora. (...) Es una inserción en el proceso político revolucionario"*[217].

Se trata de una conclusión obvia, considerando las premisas anteriores. Si Dios se revela en los procesos revolucionarios, la única forma de recibir la Revelación será participar en ellos; así pues, solo las personas efectivamente empeñadas en un activismo revolucionario estarán en contacto directo con la Revelación y, por tanto, en condición de "hacer teología". *"La historia es el escenario de la revelación que Dios hace del misterio de su persona* — escribe Gutiérrez — *Su palabra nos llega en la medida de nuestra participación en el proceso histórico, el cual está lleno de conflictos, de duras luchas por la justicia"*[218].

b. La teología viene después de la revolución

Para la Tdl la actividad fundamental es la praxis revolucionaria. La reflexión teológica viene después, en un segundo momento. *"La teología no es lo primero* — afirma Gutiérrez — *Lo primero es el compromiso, y la teología es la inteligencia del compromiso"*[219].

Los teólogos brasileños Leonardo y Clodovis Boff se preguntan: *"¿Cómo se hace Teología de la liberación?"*. Y responden: *"Antes de hacer Teología debemos actuar la liberación. El primer paso de la teología es pre teológico. Se trata de vivir el compromiso de la fe. En nuestro caso significa participar de alguna manera en el proceso de liberación, se trata de estar comprometidos con los oprimidos"*[220].

En otras palabras, los teólogos de la liberación optan por lanzarse a las luchas revolucionarias, para después reflexionar sobre esa militancia, evidentemente según criterios también revolucionarios. Sólo en un segundo momento definen esta praxis/reflexión como "teología". Por eso hablan

de "hacer teología", expresión que carece de sentido aplicada a la teología católica tradicional. Según su manera de concebir las cosas, únicamente el involucrarse en las luchas de liberación equivaldría a "hacer teología".

Esta es la teoría. Como suele decirse, sin embargo, del dicho al hecho... En la vida real, los teólogos de la liberación se ven a veces constreñidos a arrinconar su hermosa teoría para asumir, en cambio, un enfoque muy diverso: comienzan con la ideología, que imponen al "pueblo", el cual debidamente indoctrinado se lanza después en la revolución. Ya el mismo Lenin, contradiciendo Marx, decía: *"No existe movimiento revolucionario sin una ideología revolucionaria"*[221].

El teólogo de la liberación brasileño Carlos Mesters, un teórico de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), acepta que pueda resultar más fácil inducir a un grupo de personas a involucrarse en algún activismo revolucionario, antes de reflexionar "teológicamente" sobre una cierta realidad. En tal caso, dice Mesters, los teólogos de la liberación deben dejar de lado la primacía de la praxis y adoptar el enfoque más apropiado para llevar adelante la liberación. Es evidente que ellos están interesados en hacer la revolución, y que tomarán cualquier camino que los conduzca a ese objetivo.

c. Una "reflexión crítica sobre la praxis"

Desde ese punto de vista, ¿qué es la Tdl?

El teólogo chileno Pablo Richard, uno de sus principales abanderados, la define así: *"La teología de la liberación en cuanto es 'reflexión crítica de la praxis', se define como parte integrante de una praxis de liberación. Se sitúa al interior de la praxis, como momento específico de de ella. La teología no se reduce a la praxis ni la praxis a la teología, pero la teología tiene su origen y desarrollo enteramente al interior de la praxis, como parte específica de un proceso histórico global"*[222].

Para la Tdl, entonces, la teología no es en absoluto una investigación intelectual, sino más bien un momento específico de la militancia revolucionaria, en concreto el de la "reflexión crítica" sobre dicha militancia. La Tdl nace de la militancia (praxis) y se encamina hacia ella como actividad principal. La Tdl, según el teólogo español Juan José Tamayo-Acosta, es *"un momento del proceso*

de transformación del mundo"[223].

Para comprender mejor este punto, es bueno dedicar unas palabras al adjetivo "crítica". En la jerga de la Tdl, una "reflexión crítica" es aquella a priori contraria al orden establecido, es decir un análisis parcializado que no busca llegar a una visión objetiva de la realidad, sino más bien encontrar grietas en el sistema para poder atacarlo. Es un análisis agresivo que de antemano procura la destrucción del orden actual de cosas. Una reflexión que no sea subversiva no sería "crítica" y, desde la perspectiva de la Tdl, debe ser rechazada como "ingenua" o "infantil". La Tdl se basa en una visión voluntariamente parcial, hecha por revolucionarios en lucha y orientada a la promoción de objetivos revolucionarios.

d. Teólogos militantes

"El teólogo de la liberación es un teólogo militante que se sitúa en las vías del Pueblo de Dios", explican Leonardo y Clodovis Boff[224]. La Tdl no es propiamente una escuela de pensamiento, sino más bien un movimiento subversivo orientado por postulados revolucionarios. La naturaleza subversiva de la Tdl se evidencia, por ejemplo, en el panegírico que dedica Robert McAfee Brown al libro de Gustavo Gutiérrez «Teología de la liberación»: *"Se trata de un análisis teológico sólidamente fundamentado que propone cambios radicales en nuestras estructuras sociales"*[225].

De pasada, cabe destacar que, lo mismo que el análisis social, también la praxis de la Tdl está guiada en gran parte por principios marxistas. *"El marxismo no es solamente un instrumento útil de análisis* — afirma McAfee Brown — *También proporciona las bases para la acción"*[226].

f. Una "teología de la calle"

Como consecuencia lógica de las opiniones expuestas, la Tdl considera que el esfuerzo teológico llevado a cabo por los estudiosos y pensadores del movimiento es secundario. La verdadera reflexión teológica es aquella hecha por los propios revolucionarios implicados en la praxis liberadora, en especial los militantes de las Comunidades Eclesiales de Base que, en la mitología liberacionista, deberían ser la punta de lanza del movimiento. *"Los lugares primarios de la reflexión teológica como fenómeno histórico no son el seminario ni la universidad, sino las Comunidades Eclesiales de Base"*, afirma el teólogo Thomas Clarke[227].

A ello, agrega James Hug: *"La reflexión teológica que consideramos aquí es la que proviene de las calles, de las barracas, de las casas populares donde pequeñas comunidades y coaliciones se están uniendo en la lucha por la justicia"*[228].

g. "Intelectuales orgánicos" de la revolución socio -eclesial

Los teólogos de la liberación se complacen en autodefinirse como "intelectuales orgánicos", término acuñado por el comunista Antonio Gramsci. En contraste con los intelectuales de salón, que elaboran sus doctrinas a puerta cerrada, completamente aislados de los procesos históricos, los intelectuales orgánicos de la Tdl estarían inmersos, formando parte de ellas, en las luchas de liberación. A ellos competiría teorizar sobre las luchas revolucionarias, las cuales serían la actividad fundamental y el criterio propio de todo esfuerzo teológico.

"El teólogo de la liberación — explican Leonardo y Clodovis Boff — *no es un intelectual de salón. Él es, por el contrario, un 'intelectual orgánico', un teólogo militante que se coloca dentro de las luchas del Pueblo de Dios. (...) Tiene un pie en la reflexión y otro en la vida de la comunidad. Este último, de hecho, es el pie derecho"*[229].

"La teología de la liberación — afirma por su parte Robert McAfee Brown — *es una teología del pueblo, un subproducto de la lucha continua de los pobres para superar la opresión, más que una teología de los expertos forjada en la tranquilidad de las bibliotecas y luego ofrecida a las 'masas'"*[230].

9. Tdl: discernimiento colectivo de las acciones de Dios

a. La experiencia de la comunidad, fuente de teología

Para concluir el análisis de los fundamentos de la Tdl, debemos señalar que, según los teólogos de la liberación, la tarea de "hacer teología" no corresponde tanto a los individuos como a la comunidad de los fieles, en cuanto empresa colectiva. En la comunidad de fieles esta tarea correspondería, más concretamente, a aquellos sectores que participan activamente en la praxis revolucionaria. Esta es una consecuencia extrema del igualitarismo de la Tdl. No queriendo admitir ni la mínima jerarquía entre los hombres, la Tdl pretende surgir no del esfuerzo intelectual de las personas singulares, sino de la praxis de una colectividad anónima: la "comunidad". *"Las teologías de la liberación* — observa Robert Schreiter — *enfatizan el papel de toda la comunidad de fieles en*

el desarrollo de una teología local. (...) [La Tdl] transforma la comunidad misma en el principal artífice de la teología en el contexto local"[231].

Sin embargo, esta "teología" no debe ser entendida como un esfuerzo intelectual. Sería, más bien, el discernimiento que hace la comunidad de las acciones de Dios en ella misma y en los procesos históricos en los cuales está involucrada, situaciones que son comentadas comunitariamente. El rol de los teólogos profesionales, como "intelectuales orgánicos", consistiría en precisar dichos comentarios. Según la Tdl, la acción divina inmanente se plasma en la experiencia de la comunidad, determinando la vida espiritual de sus miembros y su compromiso socio-político. Al asumir equivocadamente dicha "experiencia" como Revelación pública, la Tdl la consagra, entonces, como "fuente indispensable de la teología".

b. El rol de las minorías radicales

En la lógica igualitaria de la Tdl, la acción divina inmanente anima la comunidad entera de fieles. Por lo tanto, al menos en teoría, cada creyente individual debe estar en capacidad de hacer teología sobre la base de su experiencia. En la práctica no es así. La Tdl concibe la historia como un proceso revolucionario impulsado por las luchas de liberación de los oprimidos contra todas las estructuras de opresión, un proceso que avanza inexorablemente hacia la utopía igualitaria y libertaria. Dios se revelaría, principalmente, en estas luchas, de las cuales sería de hecho la fuerza motriz.

La Revelación inmanente sería, entonces, sentida en modo particular por los segmentos más radicales. aquellos que están a la vanguardia del proceso revolucionario, en contacto directo con sus manifestaciones más avanzadas. Su experiencia militante estaría más en línea con los designios de Dios en la historia y les cabría, por ello, un rol preponderante en la elaboración de una Tdl. Comenta Schreiter: *"Resulta útil distinguir entre el rol de la comunidad entera de fieles, cuya experiencia es la fuente indispensable de la teología (...) y el rol de los pequeños grupos de la comunidad que en realidad dan forma a dicha teología"*[232].

c. Los "profetas": punta de lanza de las minorías radicales

En las minorías radicales, prosigue la Tdl, existen personas con fervor más ardiente, con un

espíritu revolucionario más robusto, dotados de un discernimiento más penetrante de la utopía, de un celo más animado en la procura de las luchas de liberación. Son ellos la punta de lanza de la vanguardia: en el lenguaje de la Tdl, son los "profetas".

Dotados de un carisma especial para comprender los caminos de la Revolución, es decir, la acción liberadora de Dios en la historia, estos "profetas" estarían en capacidad de captar plenamente el sentido profundo de la experiencia de la comunidad, llevándola hacia la utopía, jugando así un rol preponderante en plasmar la teología comunitaria. *"Investigaciones más recientes indican que se trata de individuos que consiguen aprehender mejor el espíritu de las comunidades que, en realidad, dan forma [a la teología]"*, continúa Robert Schreiter. Y concluye: *"¿No es cierto que lo único que se necesita es la voz del profeta y la de la comunidad profética?"*[233].

Así, después de haber rechazado la Revelación pública, luego de haber renegado de la Tradición, después de haber repudiado el Magisterio de la Iglesia, alejándose años luz de la teología tradicional, la Tdl encuentra su *locus theologicus* privilegiado en las luchas revolucionarias de las minorías radicales conducidas por jefes fanáticos, por médiums que galvanizan y difunden las energías liberadoras, por gurús considerados portadores de carismas particulares, venerados como profetas de la utopía revolucionaria.

Quomodo obscuratum est aurum![234]

---

179 *"Theologia est scientia de Deo et de rebus divinis"* (Michaele NICOLAU, Ioachim SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, *Theologia Fundamentalis,* BAC, Madrid l958, p. 15).

180 Victorino RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, *Godless 'Theology' and Enslaving 'Liberation',* Tradition Family Property, Washington DC 1988, p. 12.

181 Phillip E. BERRYMAN, *Latin American Liberation Theology, in Theology in the Americas,* a cura di Sergio TORRES e John EAGLESON, p. 20. La palabra *praxis* — acción o actividad, del verbo griego *prássein*, hacer, operar, actuar — es usada por la Tdl en el sentido marxista de acción para cambiar la sociedad en sentido revolucionario. Volveremos al tema.

182 Hugo ASSMAN, *Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos,* Tierra Nueva, Montevideo 1971, pp. 50, 65.

183 Gustavo GUTIÉRREZ, *Praxis de libertação e fé cristã*, Appendice a Id., *Teologia da libertação,* Editora Vozes, Petrópolis 1975, p. 267.

184 H.C. [Henrique Cláudio] LIMA VAZ, *Presentação,* in A.G.[Alfonso García] RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo? Visão panoramica e critica da teologia politica latinoamericana,* Edições Loyola, São Paulo 1977, p. 3.

185 Thomas E. CLARKE, *A New Way: Reflecting on Experience, in Tracing the Spirit, Communities, Social Action and Theological Reflection*, ed. James E. HUG, Paulist Press, New York 1983, pp. 15, 19.

186 Gustavo GUTIÉRREZ, discurso "*Veinte años después de Medellín*", São Paulo, 25 de octubre 1988, grabación magnetofónica, archivo TFP.

187 James E. HUG, Rose Marie SCHERSCHEL, *Social Revelation*, Center of Concern, Washington 1987, pp. 20, 22.

188 Hugo ASSMAN, *Statement, in Theology in the Americas*, ed. SERGIO TORRES y John EAGLESON, p. 299.

189 Samuel SILVA GOTAY, *Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de ١٩٦٠ e ١٩٧٠*, p. 145.

190 *Locus theologicus,* expresión acuñada en el siglo XVI por el teólogo dominico español Melchior Cano, quiere decir fuente u origen da la teología. Cfr. Michaele NICOLAU, Ioachim SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, pp. 20-22. Cfr. Melchior CANO, *De locis theologicis,* Salamanca 1562.

191 Gustavo GUTIÉRREZ, *The Power of the Poor in History*, Orbis Books, New York 1983, p. 37.

192 Jon SOBRINO, *Ressurreição da Verdadeira Igreja. Os Pobres, Lugar Teologico da Eclesiologia*, Edições Loyola, São Paulo 1982, p. 102.

193 Jon SOBRINO, *O absoluto è Deus e o coabsoluto são os pobres,* p. 7.

194 James CONE, *A Black Theology of Liberation*, Orbis Books, New York 1987, p. 28.

195 Juan Luis SEGUNDO, *Liberación de la Teología,* in "Cuadernos Latinoamericanos", Buenos Aires, Carlos Lohlé, 17, 1974.

196 Alfred HENNELLY, *Theology for a Liberating Church,* p. 6.

197 Ibid., pp. 64-65.

198 Giulio GIRARDI, conferencia "*Utopía Popular y Esperanza Cristiana*", VIII Congreso de Teología, Madrid, 7-11 setiembre 1988. Sacado de la grabación magnetofónica, archivo TFP.

199 Giulio GIRARDI, *Utopía Popular y Esperanza Cristiana, in Utopia y Profetismo. VIII Congreso de Teología,* ed. José María GONZÁLEZ FAUS, Evangelio y Liberación, Madrid 1989, p. 104.

200 Robert MCAFFEE BROWN, *The 'Preferential Option for the Poor' and the Renewal of Faith, in Churches in Struggle. Liberation Theology and Social Change in North America,* ed. William K. TABB, p. 15.

201 Robert MCAFFEE BROWN, *A Preface and a Conclusion, in Theology in the Americas*, ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, p. xvii.

202 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione,* p. 63.

203 Luiz Alberto GOMES DE SOUSA, cit. in Roger VECKEMANS, *Expansión mundial de la Teología de la liberación latinoamericana, in Socialismo y Socialismos en América Latina,* CELAM, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1977, p. 276.

204 Leonardo BOFF, *Marxismo na Teologia,* in "Jornal do Brasil", 6 aprile 1980, cit. in Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Gustavo Antônio SOLIMEO, Luiz Sergio SOLIMEO, As CEBs, p. 147.

205 Ignacio ELLACURÍA, *El auténtico lugar social de la Iglesia, in Desafíos Cristianos,* ed. MISIÓN ABIERTA, Lóguez Ediciones, Madrid 1988, pp. 81-82.

206 Gregory BAUM, *Religion and Alienation. A theological Reading of Sociology,* Paulist Press, New York 1975, pp. 214, 216.

207 Battista MONDIN, *Storia della Teologia,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, Vol. 4, p. 745.

208 Sergio TORRES, *Opening Remarks, in Theology in the Americas. Detroit II Conference Papers, p. 5*.

209 Jon SOBRINO y Juan HERNÁNDEZ PICO, *Theology of Christian Solidarity,* Orbis Books, New York 1985, p. 61, cit. in Renny GOLDEN e Michael MCCONNELL, *Sanctuary. The New Underground Railroad,* Orbis Books, New York 1986, p. 156.

210 *Carta a la Iglesia de los Pobres que está en Nicaragua,* Pentecostés1983, cit. in Cayetano DE LELLA, *Cristianismo y liberación en América Latina,* Ediciones Nuevomar, México 1984, v. I, p. 246.

211 Juan Luis SEGUNDO, cit. in Alfred HENNELLY, *Theology for a Liberating Church,* p. 63.

212 Juan Luis SEGUNDO, *Our Idea of God,* Orbis Books, New York 1974, p. 153.

213 James E. HUG, *Introduction, in Tracing the Spirit, Communities, Social Action and Theological Reflection,* pp. 2-3.

214 Gustavo GUTIÉRREZ, *Statement, in Theology in the Americas,* ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, p. 310.
215 Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation,* Orbis Books, New York 1985, p. 35.
216 Gregory BAUM, *La Teologia de la liberacón y lo sobrenatural,* in AAVV, *Vida y reflexión. Aportes de la teologia de la liberación al pensamiento teológico actual,* CEP, Lima 60, 1983, p. 70.
217 Gustavo GUTIÉRREZ, *Praxis de libertação e fé cristã,* Appendice a Id., *Teologia da libertação,* p. 268.
218 *Ibid.* p. 266.
219 Gustavo GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación,* MIEC-JECI, Montevideo 1969, p. 2, cit. in Joaquín LEPELEY, *La Teología de la liberación. Un análisis temático cronológico,* CEDIAL, Bogotá 1981, p. 14.
220 Leonardo BOFF y Clodovis BOFF, *Como fazer teologia da libertação,* p. 37.
221 Vladimir I. LENIN, *Quoi faire?,* 1902, cit. in Kostas AXELOS, *Marx. Penseur de la technique,* Les Éditions de Minuit, Paris 1969, pp. 157-159.
222 Pablo RICHARD. Prefacio a Gustavo GUTIÉRREZ, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza,* DEI, San José de Costa Rica 1987, pp. 24-25.
223 Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Evolución histórica de los movimientos,* in "Misión Abierta", v. 77, 2, abril 1984, p. 69.
224 Leonardo BOFF, Clodovis BOFF, *Como fazer teologia da libertação,* p. 34.
225 Robert MCAFEE BROWN, in Gustavo GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation,* Orbis Books, New York 1973.
226 Robert MCAFEE BROWN, *The Preferential Option for the Poor, in Churches in Struggle,* ed. William K. TABB, p. 16.
227 Thomas CLARKE, *A New Way, Reflecting on Experience,* in *Tracing the Spirit,* ed. James HUG, p. 32.
228 James HUG, *Introduction, in Tracing the Spirit,* p. 2.
229 Leonardo BOFF, Clodovis BOFF, *Como fazer teologia da libertação,* p. 34.
230 Robert MCAFEE BROWN, *Preface: After Ten Years,* in Gustavo GUTIÉRREZ, *The Power of the Poor in History,* p. vi.
231 Robert J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies,* Orbis Books, New York 1985, p. 16.
232 *Ibid.*, p. 17.
233 *Ibid.*, pp. 17, 18.
234 Lam. 4,1.

CAPÍTULO IV

El núcleo doctrinal de la Teología de la liberación

Trascendencia e inmanencia

1. Definiendo conceptos

Este capítulo trata del núcleo doctrinal de la Tdl: el inmanentismo. Dado que la materia toca cuestiones bastante delicadas, es necesario, a fin de facilitar la lectura, definir primero algunos conceptos básicos.

Etimológicamente, inmanente (del latín *in manere*, estar dentro) significa lo que está o permanece dentro. Filosóficamente, significa lo que reside en el ser, y tiene en sí el propio principio y fin.

La filosofía distingue entre acciones inmanentes y acciones transitivas. Una acción inmanente es *"la que encuentra al interior del mismo sujeto en el cual reside todo su principio, todo su nutrimento y todos los elementos de su desarrollo"*[235]. En otras palabras, una acción que se origina, se desarrolla y termina enteramente al interior del agente, sin producir ningún efecto externo. Por ejemplo, pensar. Lo opuesto es una acción transitiva, esto es, la que produce un efecto externo al agente. O sea una acción que comienza en un ser e incide sobre otro. Por ejemplo, martillar.

Los actos con los cuales Dios Padre genera Dios Hijo y sus relaciones amorosas generan Dios Espíritu Santo — la llamada *perichoresis* trinitaria — son acciones inmanentes, porque el Hijo y el Espíritu Santo son uno con el Padre. Al contrario, el acto con el que Dios ha creado el universo es una acción transitiva. Él no creó el universo de Su propia substancia, ni en Sí mismo; lo ha creado *ex nihilo* — de la nada — y *ad extra* — externamente.

Análogamente, se dice que una cosa es inmanente en un ser cuando no resulta de una acción

externa, esto es, cuando no es causada por la intervención de un agente diverso de sí mismo. Cuando, en cambio, existe una intervención externa, la causa es llamada transitiva, o sea, es otra con respecto al ser sobre el cual actúa. Cuando esta causa transitiva es también superior, se dice que es trascendente.

2. La presencia de Dios en la Creación

La doctrina católica enseña que Dios es al mismo tiempo inmanente y trascendente respecto del universo creado. Una cosa puede estar presente en un ser o en un lugar de tres modos:

– Por presencia, visión o conocimiento, como los estudiantes están presentes para el maestro que los está mirando desde su estrado;

– Por potencia, influencia o poder, cuando la influencia de un ser se hace sentir también sin estar materialmente presente, como la autoridad del rey está presente en todo el reino;

– Por esencia o sustancia, cuando una cosa está realmente presente en el lugar.

Dios está presente en la creación en estos tres modos. Por conocimiento, porque nada huye a su atención; por potencia, porque todo está sujeto a su gobierno; por esencia, porque Él está en todas las cosas como causa, gobernador y sostenedor de su ser[236].

Santo Tomás dedica una sección entera de la *Suma Teológica* (I, q. 8) a la *"praesentia Dei in rebus"*. Explica el Doctor Angélico que *"Dios está en todas las cosas, no ya como parte de su esencia, o como una cualidad suya accidental, sino como el agente está presente en la cosa en la cual opera"*[237]. Dios no sólo ha creado las cosas de la nada, o sea que les ha dado la totalidad de su ser, sino que las sostiene en el ser. Las cosas creadas son seres *per accidens* y por participación en el Ser *per se*. Las criaturas deben ser constantemente sostenidas por Dios de modo a no retornar a la nada. Como cada acción de Dios es indistinguible de Su esencia, entonces Él está realmente presente en cada cosa a través de la acción divina que la mantiene en su existencia[238]. Del mismo modo, Dios está realmente presente en todo por vía de la acción divina que gobierna la creación (Divina Providencia).

No obstante tal inmanencia de Dios en la creación, la doctrina católica enseña que, después

de haber creado el universo de la nada, Dios resta infinitamente diverso (otro) y trascendente a la creación. Su sustancia no puede ser de ningún modo confundida con la del universo, ni sus acciones como inmanentes a él. Así la trascendencia de Dios se define como *"el atributo por el cual Dios es concebido como un Ser personal, absolutamente independiente del universo que Él ha creado con un acto de libre voluntad"*[239].

Toda confusión acerca de este punto crucial lleva a la atenuación de la distinción entre Dios y la creación, resultando en formas de inmanentismo por el cual Dios es concebido como inmerso en la historia e indistinguible de ella (inmanentismo historicista), o bien — en un grado aún más radical de inmanentismo — como inmerso en el cosmos e indistinguible de él (panteísmo).

El rechazo de la trascendencia

Fue precisamente a partir de este punto crucial que los modernistas de comienzos del siglo XX buscaron destruir la teología católica, conscientes de que, modificándolo, el edificio entero se derrumbaría. Crearon así una confusión resbalosa en torno del concepto de inmanencia, usándolo en sentidos cada vez más amplios, sin nunca apuntalarlo con las clásicas distinciones escolásticas que, al contrario, escarnecían como "intelectualismo".

Alimentada por su dinamismo interno, esta confusión tendía a confundir la distinción entre Dios y la creación abriendo, en último análisis, el camino al panteísmo. En su encíclica *Pascendi* contra los modernistas, San Pío X distingue tres grados de inmanentismo: *"Qué opinan realmente los modernistas sobre la inmanencia, difícil es decirlo: no todos sienten la misma cosa. Unos la ponen en que Dios, por su acción, está más íntimamente presente en el hombre que éste a sí mismo; lo cual nada tiene de reprensible si se entendiera rectamente. Otros, en que la acción de Dios es una misma cosa con la acción de la naturaleza, como la de la causa primera con la segunda. Por último, hay quienes la explican de suerte que den sospecha de significación panteísta, lo cual concuerda mejor con el resto de su doctrina"*[240].

Los teólogos de la liberación retoman la ambigüedad de los modernistas y la agravan ulteriormente. Las versiones originales de la Tdl caían en la segunda categoría de inmanentismo

denunciada por San Pío X, el inmanentismo historicista. Algunas versiones más actualizadas llevan el error a las últimas consecuencias, rozando en el tercer grado, es decir en el panteísmo.

Ya vimos en el capítulo anterior cómo la Tdl rechaza la revelación sobrenatural contenida en las Sagradas Escrituras y en la Tradición como fuente de verdad, y se vuelve en cambio hacia las experiencias personales y a los procesos históricos en busca de la palabra de Dios. De ese modo tiende a suprimir la idea de un Dios trascendente, un Dios esencialmente extrínseco a la creación. *"Las concepciones clásicas de Dios* — escribe Robert McAfee Brown analizando la Tdl — *lo describen como omnipotente, omnisciente, y lejano de la tierra. 'Trascendente' es el término usual".* Brown contesta esta concepción y propone en su lugar un Dios inmanente en las luchas revolucionarias de los "pobres" y "oprimidos": *"Al contrario, el Dios de aquellos que están empeñados en la opción preferencial por los pobres es un Dios inalterablemente empeñado en la causa de los pobres. (...) Si preguntamos [a los teólogos de la liberación]: ¿dónde podemos encontrar a Dios? Responderán: Mira entre los pobres, mira donde los oprimidos están luchando por su liberación"*[241].

***"Lo que ocurre es un choque entre dos visiones de la trascendencia divina"*, comenta el teólogo y perito conciliar Gregory Baum. Y prosigue: *"La piedad tradicional (...) veía a Dios como el Señor supremo por encima de la historia humana. Este Dios estaba disponible a los creyentes sólo cuando Lo buscaban, sea en su interior, sea mirando a lo alto, pero siempre extrínsecamente a la situación histórica concreta en la que vivían. La trascendencia de Dios no tenía ninguna relación con la historia. (...) Contrariamente a ello, la espiritualidad asociada a muchas formas de teología contemporánea sostiene que la trascendencia de Dios es mediada a través de la historia". "El misterio trascendente* — concluye Baum — *es inmanente en la vida humana y en el cosmos"*[242].**

Hablando de una inmanencia divina, no más solamente en la vida humana y en la historia sino también en el cosmos, Baum hace ver cuánto el inmanentismo historicista es resbaloso y puede llevar a concepciones que rozan en el panteísmo.

Descendiendo por esta rampa, algunos teólogos de la liberación van más lejos en el inmanentismo historicista. Después de haber afirmado que Dios es buscado en la "experiencia de los negros", en la "historia de los negros" y en la "cultura de los negros", como si fuese una energía

interior que impulsa la "liberación" del pueblo afroamericano, el ideólogo de la *Black Theology of Liberation* James Cone admite las consecuencias de sus doctrinas: *"Me doy cuenta de las posibles distorsiones panteístas de mi análisis. Pero este riesgo debe correrse"*[243].

Para mejor entender el inmanentismo de la Tdl, conviene echar una mirada a su núcleo doctrinal, antes de examinar las diversas áreas en que se manifiesta.

Los fundamentos del inmanentismo de la Tdl

Los teólogos de la liberación son hábiles. Sólo raramente aclaran hasta el fondo los aspectos más controvertidos de sus doctrinas en el tema del inmanentismo. En el libro de Gregory Baum «Religion and Alienation. A Theological Reading of Sociology» encontramos interesantes ideas que quizás puedan ayudarnos a comprender sus fundamentos. *"La tradición sociológica* — escribe Baum — *contiene verdades fundamentales ausentes en el pensamiento filosófico y teológico, verdades que en la práctica modifican el sentido mismo de la filosofía y de la teología"*[244]. El teólogo pasa luego en revista algunas "verdades" que, a su juicio, han influenciado importantes corrientes del pensamiento teológico moderno, confluyendo finalmente en la Tdl. Concretamente, analiza las "verdades" contenidas en Hegel.

1. La Tdl ha sido influenciada por el rechazo del concepto de un Dios trascendente y personal

En los escritos juveniles de Hegel Baum encentra una "verdad" básica que habría condicionado la teología moderna: *"El análisis que el joven Hegel hace de la religión y de la alienación ha ejercido una profunda influencia sobre los teólogos contemporáneos"*. Inspirados por Hegel, agrega, *"un número creciente de ellos han comenzado a hablar de Dios y a escucharlo como un misterio no objetivado ni objetivable, sino presente en la vida de las personas"*.

¿Cuáles "verdades" habrían tomado de Hegel los teólogos contemporáneos? Precisamente el rechazo de la noción de Dios como Ser trascendente, sustituida por la experiencia de un dios inmanente.

Según Baum, Hegel *"ha anticipado la teología moderna cuestionando la idea de un Dios* outsi-

der, *un Dios por encima de la historia, un Dios allá fuera"*. Para Baum, concebir a Dios como *"un Ser infinito, por fuera y por encima del mundo finito, extrínseco y separado de la vida humana y de la historia"* haría de Él *"un divino extraño en los cielos, que gobierna la tierra y las gentes de lo alto"*. Esta concepción es peligrosa porque ve a Dios como un objeto, es decir como una Persona extrínseca al sujeto, un otro, diverso y trascendente en relación al hombre y a la creación.

2. La génesis de la idea de un Dios trascendente

¿Cuáles son, según Baum, los fundamentos psicológicos de la concepción trascendente de Dios? ¿Cuál su génesis histórica? ¿Cómo se ha originado la concepción "alienante" de Dios como una Persona, un Ser superior, ¿extrínseco al hombre, Creador, Soberano y Modelo?

a. Una vida comunitaria primitiva de "reconciliación y de "amor"

Baum asume, sin demostrarlo, el mito de un estadio primitivo de la historia humana, cuando los hombres habrían vivido en perfecta "reconciliación", interpretada como *"ausencia de estructuras de separación y de dominio"*. En otras palabras, un estado de cosas igualitario, en el cual los hombres vivían una vida comunitaria.

Reconciliación con los instintos. En este mítico estadio primitivo, el hombre no sentía ningún conflicto interno con sus instintos naturales. Él estaba *"reconciliado con las fuentes de su voluntad (...) en contacto con sus propias profundidades"* y en perfecta armonía con ellas. En otras palabras, el hombre veía la espontánea manifestación de sus instintos como algo perfectamente natural, sin temer las consecuencias destructivas que el libre flujo de las pasiones normalmente acarrea. El hombre no estaba dividido en su interior.

Reconciliación con los otros hombres. Según Baum, el hombre primitivo estaba "reconciliado" no sólo consigo y con su vitalidad, sino también con sus prójimos, con quienes había establecido una relación basada en el *"amor"* que impedía el surgir de *"grupos antagonistas y clases sociales"*. El hombre primitivo manifestaba un natural y desinteresado impulso a compartir. En esta sociedad originaria reinaba una perfecta fraternidad, ya que todos eran perfectamente iguales. Era una suerte de sociedad comunista ideal.

Reconciliación con la naturaleza. Según este mito, el hombre era también "reconciliado" con la naturaleza, sobre la cual no ejercía su "dominio" sino más bien una *"creatividad inspirada en la confianza"*. El hombre no tenía miedo de la naturaleza, como sucede hoy, ni demostraba deseo de dominarla usándola para su propio provecho. Él era un "hermano" de la naturaleza, con la cual vivía en perfecta "armonía", y no buscaba una *"falsa elevación por encima de la naturaleza"*.

El rechazo de la razón. El hombre primitivo rechazaba la razón como discriminatoria y causa de divisiones: *"La reflexión transforma la vida en objeto y, por eso, inevitablemente falsifica la vida y nos extraña de ella. (...) La vida es vivida, no pensada. El pensar niega la vida"*. Según esta visión, el hombre primitivo construía su vida no sobre el papel rector de la razón, sino sobre un "amor" que unifica, sobre la libre manifestación de anhelos comunitarios derivados de sus instintos más profundos: *"La vida humana [era] unificada por el amor"*.

b. La sensación de un Dios inmanente

Dios encontrado en lo profundo del hombre y de la naturaleza. Inmerso en esta atmósfera comunitaria idílica, el hombre experimentaba una profunda sensación de comunión y de fraternidad: comunión consigo mismo, comunión con sus hermanos, comunión con la naturaleza. Esta sensación envolvente le sugería, por una especie de experiencia directa, la existencia de un *"impulso divino"* que animaba el cosmos entero. Él identificaba tal impulso indefinible, que consolidaba el amor y la reconciliación entre los seres, con Dios. Dios era por tanto *"un misterio inherente a la naturaleza, en las profundidades del hombre y en la comunidad"*.

El hombre primitivo concebía, o mejor sentía, a Dios como *"el supremo misterio operante dentro de él como fuente de su vida"*. De otro lado lo percibía también en la naturaleza, como *"una luz común que brillaba en la vida humana y en el cosmos"*.

La experiencia de un Dios inmanente da lugar a una "religión buena". De esta experiencia de un Dios inmanente, continúa Baum, resultaba una *"religión buena"*, o sea una religión que no producía *"alienación"*, una religión por la cual *"lo divino está presente en la naturaleza, presente en las mismas profundidades y en la comunidad en general"*, una religión que no ve a Dios como *"objeto de la mente"* sino más bien como una suerte de energía que se siente *"en el amor y en la acción"*.

c. El "pecado original" en la sociedad primitiva

Un misterioso "pecado original". En cierto momento, cuyo tiempo en la historia Gregory Baum no sitúa, habría ocurrido un *"deplorable rechazo a amar y a vivir una vida reconciliada".* Como consecuencia de este misterioso "pecado original" en la sociedad comunitaria primitiva, el hombre habría comenzado a sufrir una serie de dilaceraciones, tanto interiores como en sus relaciones con sus semejantes y con la naturaleza. Con la derrota del "amor" y de la "comunión", las *"estructuras de separación"* y de "*dominio"* poco a poco tomaron ventaja. Este proceso destructivo en el hombre acabó por condicionar su misma experiencia de Dios.

La dilaceración interior en el hombre. A consecuencia de esta especie de pecado original el hombre se habría sentido *"expulsado de sus propias profundidades"*, sin más posibilidad de *"encontrar la armonía en su interior"*. En otras palabras, habría comenzado a sentir un conflicto con sus propios instintos: se habría *"alienado de sí mismo"*.

El hombre apela a la razón. Internamente dilacerado, el hombre habría sentido la necesidad de apelar a un principio ordenador y coercitivo, a fin de evitar su disgregación. Y lo encontró en la razón. *"La incapacidad de amar* –escribe Baum— *hizo que el hombre mirara a la razón como la más alta facultad"*. El hombre entonces habría sometido sus facultades e instintos al gobierno de esta especie de divinidad interior llamada razón. El apelo a la razón, según Baum, *"ha cortado al hombre de las fuentes de la vida"*.

La dilaceración en la sociedad. El *"rechazo de amar y de vivir una vida reconciliada"*, según este mito, ha vuelto a los hombres egoístas y hostiles, divididos en clases y en grupos antagónicos. La *"libertad que une a los hombres con los otros y con la naturaleza"* se volvió inalcanzable. Así terminó por naufragar también la fraternidad. Y así como cada hombre se había visto obligado a recurrir a la autoridad de la razón para ordenarse a sí mismo interiormente, también la sociedad debió volverse a la autoridad de los señores para mantener el orden público. Y de allí nació la jerarquía.

La dilaceración en las relaciones con la naturaleza. Desaparecida la "reconciliación" de las relaciones humanas, ella se esfuma también de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

En vez de *"ejercer la creatividad (...) inspirada por la confianza* — dice Baum — *los hombres han comenzado a oscilar entre el miedo a la naturaleza y el deseo de dominarla".* El hombre comenzó a ejercer sobre la naturaleza el mismo dominio que la razón ejercía sobre sus pasiones y las clases dirigentes sobre la sociedad.

d. El hombre dilacerado crea la idea de un Dios trascendente

El hombre apela al poder ordenador de un Dios trascendente. **Según esta visión, la razón humana, deformada por el dominio que ejercía sobre las pasiones y por la emergencia de una sociedad jerárquica basada en el egoísmo, concibió la idea de un Dios trascendente. Vale decir, un Dios que ocupa en el universo la misma función ordenante que la razón ejercía en el interior del hombre, y las clases dirigentes en la sociedad humana. De esta manera el proceso patológico de alienación del hombre habría alcanzado su culminación. Escribe Baum: *"No queriendo más* oír la voz que habla en el interior de sus vidas (los hombres) han comenzado a recibir órdenes de un desconocido que gobierna de lejos. (...) Han comenzado a buscar la luz fuera de sí mismos".**

Dios ha sido por tanto concebido como superior y trascendente, como una Persona, Creador, Señor y Legislador del universo. En lugar de sentir a Dios como una fuerza inmanente en él, en la sociedad y en la naturaleza, el hombre ha *"objetivado lo divino"*. Comenzó pues a concebir a Dios como *"un ser infinito más allá del mundo finito, extrínseco y separado de la vida humana, de la naturaleza y de la historia"*. Dios se volvió un "extranjero", un "objeto", un *"ser supremo omnipotente en el cielo (...) totalmente otro"*. Según Baum, la idea de un Dios trascendente y personal es "mala" por ser fruto de una alienación. La idea de un Dios trascendente no es otra que *"una proyección humana, producida patológicamente por la incapacidad del hombre de amar. El hombre proyecta en el cosmos lo peor de sí mismo"*.

Esta idea produce una "religión mala". **La idea de un Dios trascendente y personal dio origen a una "religión mala", una religión alienante que legitima todas las alienaciones. *"Rodeado de enemigos* — escribe Baum — *el hombre se crea una divinidad dura que maldice sus enemigos y los aplasta. Él endosa a este Dios la imagen de todos sus odios. Haciendo así, se crea un Dios que protege y promueve sus guerras, sus dominaciones, sus conquistas"*.**

3. Un Dios trascendente y personal sería un Dios alienante y opresor que legitima todas las opresiones en el universo

El Dios trascendente, "fuente suprema de todas las alienaciones del hombre". Según Baum, la idea de un Dios personal y trascendente sería *"la fuente suprema de todas las alienaciones del hombre"*. Este Dios no sería solamente un Dios opresor, que establece con el hombre una *"relación patrón-esclavo"*, sino también la fuente de todas las "opresiones" que pesan sobre el hombre. No sólo sería un "malo infinito", sino que sembraría también el mal en todo el universo. *"Es este malo infinito que da lugar a las múltiples alienaciones de la vida humana"*, concluye Baum.

El Dios trascendente legitimaría todas las opresiones en la sociedad. Concebir a Dios como un Padre infinitamente bueno justificaría la autoridad de todos los padres y, por ende, de toda autoridad legítima. Concebirlo como Señor infinitamente perfecto sostendría la posición de los legítimos señores en toda esfera. Concebirlo como un Legislador infinitamente sabio sancionaría la legitimidad y la necesidad de la ley y, por tanto, de la coerción y de la pena para los trasgresores. Por este motivo, continúa Baum, poniendo en evidencia las consecuencias políticas de tales visiones teológicas, *"la religión alienante (...) divide la familia humana en gobernantes y gobernados"*, no sólo en el ámbito religioso, sino también en el sociopolítico.

"El malo infinito — continúa Baum — *mina la unidad de la familia humana (...) y favorece el colapso del amor"*. Y concluye: *"Dios concebido como objeto y extraño se convierte en el símbolo de la legitimación para todos los regímenes de dominación"*.

4. Liberación: erradicación de la idea de un Dios trascendente

La liberación del Dios trascendente. Si la idea de un Dios trascendente y personal es de suyo alienante, consecuencia de alienaciones precedentes y causa de toda alienación en el universo, la "liberación" buscada por la Tdl debe necesariamente comportar la erradicación de esta idea. La destrucción del concepto trascendente de Dios no ocurrirá a través de una actividad racional, sino mediante la promoción de formas comunitarias de vida fundadas sobre el amor y la reconciliación: *"La liberación de esta proyección no será fruto de un esfuerzo de la mente (...) sino de una vida de amor y de reconciliación"*.

De esta manera el hombre experimentaría de nuevo la sensación de un *"infinito bueno [que] no puede ser conceptualizado"*. De hecho, si Dios no es un Ser extrínseco, una Persona que puede ser conocida racionalmente por el hombre, sino más bien una energía inmanente en la vida humana, en la naturaleza y en el cosmos, el modo de conocerlo sería por connaturalidad, a través del sentimiento.

Una sociedad totalmente libre. Cuando la sensación de un Dios inmanente entre a formar parte de la mentalidad de los pueblos, dando lugar a una religión nueva y por tanto a una nueva sociedad, se producirá, según Baum, *"un cambio decisivo hacia una vida humana no alienante"*, o sea hacia una sociedad donde todas las *"opresiones"* serán definitivamente derrotadas. Mientras la religión tradicional era fuente de alienación en la sociedad, la nueva religión inmanentista *"salvará a los hombres de las divisiones y de las contradicciones de la sociedad"*. Está implícito que la nueva sociedad será necesariamente igualitaria y liberal, ya que toda jerarquía y todo coacción son consideradas "opresivas".

En busca de la liberación total, algunos teólogos llevan esta lógica anti-alienante hasta sus últimas consecuencias. Según ellos la búsqueda de una "vida humana no alienante" implica no sólo las estructuras políticas y culturales, sino también los modelos morales. Se busca, según Baum, *"liberar la gente de las alienaciones del cuerpo y de la sexualidad"*.

En otras palabras, las normas morales que "alienan", o sea que impiden a los hombres utilizar el propio cuerpo y la propia sexualidad de modo licencioso, deberían desaparecer. Las reglas impuestas por una moral fundada sobre un Dios trascendente y legislador, así como sobre la ley natural, ya no serían siquiera comprendidas por una humanidad finalmente "liberada" de toda "alienación", incluso sexual.

* * *

Hemos presentado los fundamentos doctrinales del inmanentismo de la Tdl: la idea de un Dios trascendente como resultado de una alienación fundamental, que a su vez legitima toda "opresión". Por tanto hemos visto el reclamo de una liberación total que comporte la destrucción de tal

ideal. ¿Qué entiende exactamente la Tdl cuando habla de un Dios no alienante? Responderemos a la pregunta, primero desde el punto de vista de algunas de sus versiones actuales, para después entrar en la exposición de las versiones latinoamericanas que las han precedido.

Dios: energía pulsante en el cosmos

En el esfuerzo para desarrollar una Tdl actualizada varios teólogos han ido mucho más allá del inmanentismo historicista, alcanzando posiciones que ya se adentran en el panteísmo.

1. Se borra la idea de una creación *ex nihilo*

El jesuita James Hug, de la Universidad de Georgetown y conspicuo promotor de la Tdl en los Estados Unidos, describe el universo como una pulsación infinita de "energías humano-divinas", donde resulta difícil distinguir con precisión Dios del cosmos,

"Al inicio del cosmos — escribe Hug — *[hubo] la emisión de una energía increíble. Una energía que se expande por espacios y períodos de tiempo que desafían los límites de la imaginación humana. (...) [Esta energía] fluye dentro nuestro, alrededor nuestro, en medio de nosotros"*. Hug identifica esta misteriosa energía con Dios: *"Energía (...) es el nombre activo de Dios"*[245].

Hug tiende a eliminar la idea de una creación *ex nihilo* (de la nada), y por tanto *ad extra* (externamente), sugiriendo que la creación habría sido la explosión y consiguiente expansión de la esencia divina. Las criaturas tendrían entonces un origen divino. En realidad, ni siquiera la idea de una creación explícita está aquí presente, dado que el origen del universo se identifica con la "emisión de energía"; una energía que se identifica a veces con Dios, a veces con el cosmos.

El teólogo jesuita parece asumir, siguiendo ciertas escuelas de innegable sabor panteísta, que al principio había una maraña de energía ilimitada. Esta maraña habría en cierto momento explotado, desintegrándose en minúsculas partículas que habrían constituido los seres. La explosión habría también liberado una energía increíble, cuyas ondas de expansión explicarían los movimientos del universo. En otras palabras, los seres serían como células que contienen un poco de sustancia divina, inmersos en un flujo perenne de energía, asimismo de origen divino, como gotas

de agua en medio del mar.

2. *"Energía: el alma de todo lo que es y está llegando a ser"*

Según Hug, esta energía sería la fuente misma de la vida, del dinamismo y de la creatividad en el universo, el alma de todo lo que existe: *"La energía, el dinamismo de la vida, que genera creatividad y esperanza. La energía, el alma vibrante de todo cuanto es y está llegando a ser"*[246].

3. *"Energía es un nombre activo de Dios"*

El teólogo americano identifica esta misteriosa energía con Dios. Dios sería una suerte de fluido circulando en los seres humanos, en los procesos sociales, en la naturaleza, en todo el cosmos. Ésta sería la fuerza motriz de la historia, el vector de todos los procesos espirituales y sociales: *"La historia humana y la sociedad contemporánea son fruto de las convergencias y de los choques de estas energías. (...) Nuestras energías interiores son parte integrante e inseparable de las energías y movimientos que constituyen nuestro universo"*[247].

4. El gobierno de Dios sobre el universo: una mente divina inmanente

En la lógica de tal inmanentismo extremo, los teólogos de la liberación posmodernos conciben el gobierno de Dios sobre el universo obviamente de modo heterodoxo. No es el gobierno de un Ser extrínseco, que ordena el universo a través de acciones transitivas, sin jamás confundirse con él, sino una especie de autogobierno de una mente divina inmanente en el propio cosmos.

Joseph Holland admite que el orden del universo no es "casual", sino que indica claramente "la presencia de una mente". No obstante él se rehúsa a identificar este mente con un Dios trascendente: *"Tal mente no es como la mente deísta, extrínseca, de un relojero"*. Según él, *"el universo tiene una mente"*. Se trata, empero, *"de una mente no fuera de la materia, sino en su interior. (...) El universo no es visto como una grande fuerza, sino como un gran pensamiento creativo"*[248].

Holland ve el universo como una *"totalidad mística"*, una *"red viviente"*. El cosmos es concebido como poseedor de una mente propia, una mente divina. Dios no sería una Persona que el hombre puede conocer racionalmente, sino una mente inmanente en el universo, una energía que fluye por doquiera y mueve el universo: *"Esta mente es inmanente en las profundidades del*

universo. Es la mente Divina, creativa e inmanente. Nosotros la experimentamos no yendo por fuera del mundo, sino entrándonos más profundamente".

Una Revelación inmanente

1. *"Dios se encuentra en la profundidad del mundo"*

La última frase de Holland nos lleva a la idea de una Revelación inmanente.

Si Dios es una energía pulsante en el cosmos, que mueve los procesos psicológicos, sociales, políticos e históricos, el discernimiento de tal energía sería Revelación. *"Dios se revela de modo inmanente en toda la red de la vita* — afirma Holland — *Nosotros no conocemos a Dios fuera de la creación, lo conocemos en la creación. (...) No debemos dirigirnos afuera del mundo para encontrar a Dios. Dios se encuentra en las profundidades del mundo".* A este hallazgo de Dios en las profundidades del mundo él lo llama "revelación sub-natural": *"En este sentido podemos definir la revelación sobrenatural de Jesús una revelación sub-natural. No viene de fuera de la naturaleza, sino más bien de lo más profundo de ella. Cuanto más profundamente penetramos en la naturaleza, más nos acercamos a la fuente originaria, al misterio del Divino Creador".*

2. El "campo interno" de la Revelación

a. El cuerpo humano como fuente de Revelación

El cuerpo humano sería el lugar donde primeramente podemos conocer, o mejor sentir, a Dios: *"Nuestro cuerpo (...) es una fuente primaria para la manifestación del Misterio. No nuestra alma separada de nuestro cuerpo, sino nuestro cuerpo como lugar primario para conocer a Dios".*

Desarrollando este punto en otro documento Holland afirma: *"Nosotros conocemos la presencia creativa de Dios, antes de todo, en la realidad de nuestros cuerpos: la carne, la sangre, la respiración, la postura, la digestión, la sexualidad, la psiquis y todo lo demás. (...) Nuestro cuerpo es el primer encuentro religioso con el Misterio inherente en la creación. (...) Nuestro cuerpo [es] el primer encuentro vinculante con el Espíritu creativo"*[249].

Este proceso por el cual *"la materia revela el Espíritu"*, por el cual *"el Espírito no desciende*

sobre la materia, mas viene de la materia", es llamado por Holland "transcarnación" (sic): *"La transcarnación sería la revelación a través de la carne, el emerger de lo espiritual de las profundidades místicas de la carne"*[250].

Esta idea de una Revelación a través de la carne y, por tanto, a través de las actividades del cuerpo, ha dado lugar a versiones aberrantes de la Tdl que consideran la actividad sexual — sea heterosexual como homosexual — un lugar privilegiado donde podemos encontrar a Dios. *"La sexualidad es una expresión del Espíritu"*, escribe Richard Rohr[251]. He ahí, por ejemplo, un fundamento de la "Teología eco-feminista" y de la "Teologia gay". No es de sorprenderse, así, que Holland exclame: *"Una de las mayores bendiciones de la moderna revolución sexual ha sido la de recuperar el sentido del propio cuerpo. Del mismo modo, la moderna espiritualidad feminista celebra el cuerpo"*[252]. Volveremos sobre el tema en el capítulo 8.

b. Los movimientos interiores como fuente de Revelación

No sólo el cuerpo en su carnalidad, sino también los movimientos interiores del alma pueden mediar Revelación. *"Dios está presente y se revela en nuestros movimientos interiores* — escribe James Hug — *Nuestros movimientos interiores son portadores de revelación"*[253].

3. Revelación ecológica

Concibiendo al cosmos entero como portador de inmanencia divina, las versiones actualizadas de la Tdl no podían dejar de considerar la naturaleza y sus fenómenos como fuente de Revelación. *"La misma tierra* — dice Holland — *una extensión de nuestra corporalidad, es el segundo lugar donde podemos encontrar a Dios"*[254].

"La red de la vida de la cual somos parte — continúa Holland — *se extiende más allá de la comunidad humana, abrazando toda la ecología. Toda la vida es como una inmensa comunión. Toda la vida no es más que un organismo viviente, palpitante, del cual nosotros somos una célula"*. Según él. *"toda esta red es viviente. Resplandece de vida. Resplandece del Misterio religioso"*[255].

Esta visión de la naturaleza como conteniendo una realidad divina con la cual el hombre debería estar en plena comunión, y a propósito de la cual nunca debería asumir una actitud de

dominación, ha dado origen, más recientemente, a varias "teologías" ecologistas. Con la caída del socialismo real, más de un teólogo de la liberación "marxista" se ha reciclado en teólogo de la liberación "ecologista". Volveremos al tema.

De otro lado, la idea de una revelación ecológica, o sea mediada por la naturaleza, está perfectamente en línea con la lógica igualitaria de la Tdl. Concebir la Revelación como atinente sólo a la esfera humana — el cuerpo, los movimientos internos y la praxis, o sea la historia — supondría un antropocentrismo arrogante, una suerte de chauvinismo humano discriminatorio frente a otras esferas de la creación.

4. Revelación social, cultural e histórica

Por fin, la Tdl considera fuente de Revelación cualquier actividad humana: social, cultural, política, recreativa, etc. *"Las instituciones y los movimientos sociales de nuestro tiempo* — escribe James Hug — *se presentan como un lugar privilegiado de Revelación"*. Para el teólogo jesuita, *"también el mondo socio-económico con sus instituciones y movimientos [es] fuente de Revelación"*[256].

"Dios se hace historia"

Este tipo de inmanentismo radical, adentrándose ya en el panteísmo, está cada vez más presente en las versiones modernas de la Tdl. Históricamente, sin embargo, la Tdl se ha desarrollado sobre los pasos de una versión más limitada: el inmanentismo historicista.

Diversamente da la concepción católica, para la cual el hombre puede conocer a Dios a través de la Revelación sobrenatural y la contemplación del orden natural, la concepción inmanentista historicista sostiene que a Dios se lo conoce en los procesos históricos. Dios sería una suerte de motor o fuerza que impulsaría la historia hacia la realización del "Reino". Se trataría por tanto de discernir este impulso para encontrar la Revelación. Para la Tdl, según la Instrucción *Libertatis nuntius*, emanada en 1984 por la Congregación para la Doctrina de la Fe firmada por el cardenal Joseph Ratzinger, *"la historia se torna así una noción central. Se llega a afirmar que Dios se hace historia"*.

El teólogo jesuita guatemalteco Juan Hernández Pico escribe: *"El Dios de los cristianos revolucionarios es un Dios escondido en la historia"*[257]. De su parte Gustavo Gutiérrez afirma: *"La historia humana será, también, el espacio de nuestro encuentro con [Dios] en Cristo"*[258].

La Tdl manipula la noción de Reino de Dios

El inmanentismo historicista de la Tdl se apoya sobre una astuta manipulación de la noción de "Reino de Dios". Para mejor juzgarla, conviene primero explicar la doctrina católica al respecto.

1. Doctrina católica: El Reino de Dios es espiritual

En su *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Jean-Marie Hervé explica: *"El anuncio y la realización del Reino de Dios o del reino de los cielos ocupa el primer puesto en la misión de Cristo, el enviado de Dios"*[259]. La expresión "Reino de Dios" tiene diversos significados, estrechamente conexos entre sí:

a. El Reino de los cielos

Propiamente dicho, el Reino de Dios es el Reino de los cielos. Después del Juicio Final, Dios reinará para siempre en el cielo entre los ángeles y los santos. Los hombres que mueran en estado de gracia merecerán entrar en este Reino. Éste es el elemento escatológico del Reino.

b. El Reino de Dios en las almas

Este reino tiene dos fases: comienza aquí en la Tierra y se completa en el Cielo. En otras palabras, el Reino de Dios ya está en construcción en la Tierra. En primer lugar, está en construcción en el interior de las almas (*"Regnum Dei intra vos est"* Lc. 17, 21), en la medida en que las personas tengan fe y se abran a la gracia de Dios, creando así las condiciones, aquí y ahora, para entrar en el reino de los cielos. Es el dominio de Dios sobre las almas. Éste es el elemento interior del Reino.

c. Manifestaciones visibles del Reino de Dios

Según la teología católica, el Reino de Dios no es sólo escatológico e interior. Tiene también manifestaciones visibles o externas. Esto es verdadero en lo que respecta a la Iglesia Católica, que es el Reino visible de Dios en el sentido que Nuestro Señor reina en Ella de manera especial a través de la fe, la gracia y las virtudes, como asimismo en el sentido que la Iglesia santifica y guía las almas a la salvación eterna, siendo por ello el camino hacia el cielo. El jefe supremo de la Iglesia,

el Papa, es el representante visible del Rey invisible, Nuestro Señor Jesucristo. Este es el elemento social o visible del Reino.

d. El elemento esencial del Reino de Dios: su carácter espiritual y religioso

La característica esencial del Reino de Dios, presente en todos los sentidos antes citados, es pues su naturaleza espiritual y religiosa. Por su origen y naturaleza, el Reino de Dios no es de este mundo (*"Mi reino no es de este mundo"* Jn. 18, 36). No obstante, él se desarrolla en este mundo en las almas así como, de modo visible, en la Iglesia Católica.

¿Se puede hablar de la sociedad temporal como Reino de Dios?

Cuando es guiada por la doctrina católica y modelada según el espíritu de la Iglesia, la sociedad temporal, con sus varias esferas constitutivas (gobierno, economía, cultura, etc.), puede ser definida como un fruto del Reino de Dios. Cuando Dios reina en las almas, las instituciones y las costumbres sociales lo reflejan. Es la civilización cristiana, la cual, a su vez, puede contribuir al desarrollo del Reino de Dios. Una civilización cristiana puede proteger la práctica social de la virtud, influenciando por eso también la conducta individual. Una civilización cristiana puede incorporar instituciones según el derecho natural y el orden católico, y promover una cultura según los principios cristianos, de modo a predisponer sus ciudadanos a la virtud, ofreciendo también ocasiones a la acción de la gracia. En este sentido una civilización cristiana funcionará como "seminario", o sea de preparación y de camino, para el Reino de Dios, según la feliz expresión de Plinio Corrêa de Oliveira[260].

De suyo, sin embargo, la sociedad temporal no produce santidad, que es la condición y el objetivo del Reino de Dios. Ésta es obra de la gracia divina en las almas. Incluso cuando existe entre ambos una evidente y profunda reciprocidad, la sociedad temporal no debe confundirse con el Reino de Dios.

2. Doctrina de la Tdl: El Reino de Dios, "utopía popular libertaria e igualitaria"

La Tdl introduce una fundamental confusión sobre el Reino de Dios, presentándolo no como un horizonte escatológico sino como una "utopía popular libertaria e igualitaria", en las palabras

de Giulio Girardi[261], o sea como una utopía temporal identificada con una sociedad comunista y permisivista.

a. El Reino de Dios como utopía temporal. Confusión acerca del elemento escatológico

Algunos teólogos de la liberación niegan abiertamente el carácter esencialmente espiritual del Reino de Dios. Durante el VIII Congreso internacional de teología realizado en Madrid, el teólogo español Juan Mateos afirmó: *"No hace muchos años, el 'Reino de Dios' se identificaba con la beatitud después de la muerte. Sin embargo, nada más lejos de lo que propone el evangelio. El reinado de Dios debe ejercerse en la historia y el reino de Dios debe ser una realidad dentro de ella. (...) El reino de Dios es la alternativa a la sociedad injusta"* y *"postula la utopía"*[262].

La mayor parte de los teólogos de la liberación, aunque no niegan explícitamente el carácter espiritual del Reino de Dios, habitualmente lo meten en sordina, poniendo en cambio el acento sobre el Reino como utopía sociopolítica a realizarse en este mundo.

El jesuita Ignacio Ellacuría explica qué entiende la Tdl cuando habla del "Reino de Dios": *"El 'Reino de Dios' tiene que ver, en primer lugar, con la realidad histórica, una realidad estructural que en buena parte configura los destinos personales. Tiene que ver, en segundo lugar, con una praxis histórica, que, sin abandonar la dimensión personal, tiene que incidir sobre dimensiones estrictamente sociales. Tiene que ver, en tercer lugar, con un pueblo entero en marcha e, incluso, al menos como propósito, con la humanidad entera. Y tiene que ver, finalmente, con el mal y el pecado estructural, que, por lo que tienen de históricos, necesitan para su interpretación y su superación real de factores sociales"*[263].

Para la Tdl, el Reino de Dios se realizará sólo cuando sea alcanzada una "liberación" total que comprenda el campo religioso, social, político, económico, cultural y psicológico. Para la Tdl, el elemento escatológico del "Reino" se confunde con la utopía temporal. Sobre este punto escribe Leonardo Boff: *"El Reino (...) constituye la utopía realizada en el mundo, escatología, es el final feliz de la totalidad de la creación en Dios, finalmente liberada en Dios de toda imperfección y compenetrada de lo Divino, que la realiza de modo absoluto. (...) El mundo es el lugar de la realización histórica del Reino"*[264].

b. "Construir el Reino": lucha contra las "opresiones" políticas, sociales, culturales, raciales y sexuales

El movimiento de la Tdl afirma querer "construir el Reino". Sin embargo, esto indica algo bastante diverso del sentido católico. Confundiendo el elemento escatológico del Reino con la utopía temporal igualitaria y libertaria, la expresión "construir el Reino" asume en la Tdl un significado muy específico: la lucha revolucionaria contra todas las "estructuras de opresión" (el "anti-reino") hacia la liberación total. Escribe Leonardo Boff: *"En la situación presente [el mundo] se halla decaído y marcado por el pecado. Por esto, el Reino de Dios se construye contra los poderes del anti-reino. Se impone siempre un proceso fatigoso de liberación para que el mundo pueda acoger en sí el Reino y desembocar en su término feliz"*[265].

Desarrollando la *Kingdom Theology*, un intento de trasponer la Tdl al Reino Unido, el inglés Peter Price enumera las diversas "opresiones" que deben eliminarse a fin de establecer el Reino: *"El Reino de Dios es de naturaleza política. (...) [Jesús] ha identificado el Reino de Dios con las luchas de la humanidad contra la opresión política, la alienación cultural, racista y sexista, la destrucción del ambiente a través de la industrialización"*[266]. Gustavo Gutiérrez a su vez afirma: *"Colocarse en la perspectiva del Reino es participar en la lucha por la liberación de los hombres oprimidos por otros hombres"*[267].

El teólogo de la liberación español José María Díez Alegría, presidente durante años de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, nos recuerda que la lucha por el Reino no es sólo temporal sino también eclesial: *"El Reino de Dios es liberación de los poderes opresivos que, para mantenerse en pie, sacrifican al pobre y le hacen sentir un duro yugo. Es también, y no en último término, liberación de opresiones de tipo religioso"*[268].

c. Confusión acerca del elemento interior

Para la Tdl, el elemento interior del Reino significa el profundo cambio que la persona experimenta cuando abre su alma a la utopía libertaria.

"Liberarse de las estructuras socioeconómicas opresoras no es suficiente — escribe Gustavo Gutiérrez —. *Se requiere una trasformación personal que nos haga vivir en profunda libertad inte-*

rior frente a todo tipo de esclavitud"[269].

La revolución social, económica y política propuesta por la Tdl va necesariamente acompañada de una revolución interior, que implica un profundo cambio en las ideas, en el temperamento y hasta en los modos de sentir y en el estilo de vida. Para construir el Reino en su alma, el hombre debe cancelar las "estructuras internas de opresión", dando lugar a un hombre nuevo igualitario y comunitario.

d. Confusión respecto al elemento social o visible

Para la Tdl, el elemento social o visible del Reino sería el movimiento revolucionario que conducen las "luchas de liberación": luchas contra la sociedad tradicional, en particular contra las estructuras que perpetúan jerarquías y normas morales; luchas contra la Iglesia tradicional, para instituir una nueva iglesia, libre e igualitaria. Se trata de una misma "liberación", al mismo tiempo temporal y religiosa, apuntando a la destrucción de toda "estructura de opresión" en la Iglesia y en la sociedad.

e. Socialismo, un paso hacia el Reino

Para la Tdl, las fases intermedias del proceso revolucionario serían etapas hacia el Reino. Por ejemplo, el socialismo.

El dominico brasileño Fray Betto (Carlos Alberto Libânio Christo), figura central en el movimiento de la Tdl, y el teólogo chileno Pablo Richard afirman que *"el socialismo es sólo una etapa del Reino de Dios"*[270]. Encontramos la misma defensa del socialismo como etapa hacia el Reino en un documento de la Conip (*Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular Oscar Romero*), una coalición de movimientos progresistas nacida en El Salvador bajo la égida de la Tdl: *"Hoy, para nosotros, construir las bases hacia el socialismo es la mediación histórica y la alternativa concreta que mejor nos acerca al Reino de Dios"*[271].

La violenta revolución sandinista, de clara inspiración marxista-leninista, que en 1979 tomó el poder en Nicaragua tras años de sangrienta guerrilla, fue saludada por el movimiento de la Tdl como un paso hacia el Reino de Dios. Oigamos al teólogo chileno Pablo Richard: *"Con el triunfo de*

las fuerzas populares, el pueblo de Nicaragua ahora se halla más cerca del Reino de Dios"[272].

Esto está perfectamente en línea con los postulados de la Tdl, para la cual la propiedad privada y las estructuras resultantes sociales, políticas, culturales y económicas que producen desigualdades son de suyo "opresivas" y constituyen un pecado colectivo. La eliminación de tales estructuras y de su fundamento, la propiedad privada, a través de la instauración del socialismo, asume el carácter de una redención colectiva del pecado y, por tanto, de un paso decisivo hacia la realización del Reino de Dios en la tierra.

No es casual que Gustavo Gutiérrez proclamase:*"Sólo yendo mas allá de una sociedad dividida en clases. (...) Sólo eliminando la propiedad privada de la riqueza creada por el trabajo humano, estaremos en condiciones de poner las bases para una sociedad más justa. Es por eso que los esfuerzos para proyectar una nueva sociedad en América Latina se están orientando cada vez más hacia el socialismo"*[273].

f. *"El comunismo y el Reino de Dios son la misma cosa"*

El socialismo es solo un paso rumbo al comunismo, la fase final del proceso revolucionario. Es por tanto comprensible que el P. Ernesto Cardenal, entonces ministro de Cultura sandinista, haya proclamado: *"La misión de la Iglesia es predicar el comunismo. (...) El comunismo y el Reino de Dios en la tierra son la misma cosa"*[274].

En 1987 un trío de teólogos de la liberación brasileños, los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, acompañados de fray Betto, visitó Cuba. No era su primer viaje a la isla prisión, y no sería el último. A su regreso, fray Clodovis escribió una insólita «Carta teológica sobre Cuba», exponiendo el punto de vista de la Tdl sobre la revolución cubana. Sobre el "Reino" afirma:

"Hablando ahora como teólogo, diré que si bien la presencia de la Iglesia sea débil, la del Reino parece ser fuerte. De hecho, se ven por todas partes las 'señales del Mesías', o sea la realización de los grandes valores evangélicos, especialmente las 'obras de misericordia', traducidas en clave política. (...) El Reino de Dios [está] escrito concretamente en las estructuras [cubanas]. He tenido la neta impresión que Cristo y su Reino estaban presentes allí"[275].

Los teólogos de la liberación han visto señales del Reino también en la Rusia soviética. Meses después de haber visitado la Cuba de Castro, el susodicho trío se trasladó a la URSS. Relatando sus impresiones, Leonardo Boff escribió: *"El proyecto socialista es fundamentalmente ordenado a algo que está en el proyecto de Dios. (...) En el socialismo real soviético hemos descubierto valores del Reino de Dios"*. Concluye alabando *"los inestimables valores del Reino que los soviéticos han sabido construir con el socialismo"*[276].

g. Hacia una enigmática liberación del cosmos

La utopía que la Tdl identifica con el "Reino" comprende desarrollos que van más allá del comunismo. Aún implícitos en gran parte en las formulaciones originarias de la Tdl, estos desarrollos han pasado al primer plano a medida que el colapso del socialismo real modificaba dramáticamente el panorama.

Exponiendo su concepto de "Reino", Leonardo Boff afirma que éste implica *"el total y global vuelco de los fundamentos de este viejo mundo, transformado por la intervención de Dios en un mundo nuevo, de superación del pecado, de los sufrimientos, del odio y de todas las alienaciones que desgarran la vida humana y el cosmos"*[277].

Para el teólogo brasileño la venida del Reino supone por tanto la destrucción de las "alienaciones", es decir de los factores que producen jerarquía y dependencia, no sólo entre los hombres sino también en el cosmos. ¿Qué significa esta referencia a alienaciones que producen jerarquías en el universo? ¿No es ésta una consecuencia de la voluntad de Dios? Dios creó un universo jerárquico. Él ha sometido todas las criaturas a su Ley, y las criaturas inferiores a las superiores. ¿Qué implica esta liberación del cosmos propugnada por la Tdl? ¿Cómo puede caracterizar el Reino?

Una primera respuesta nos la dan las corrientes ecologistas surgidas en los últimos años dentro de la Tdl. En nombre de los derechos de los animales y hasta de las plantas, pero siempre bajo pretexto de proteger la naturaleza, estas nuevas formas de Tdl contestan el dominio del hombre sobre la naturaleza como una opresión inadmisible, tanto o más insoportable que el imperialismo sociopolítico y económico denunciado por las formas más arcaicas de Tdl en nombre de los derechos humanos. Proclaman, así, una liberación del cosmos que ponga fin a tal dominio. Pues si todo

el cosmos es animado por una fuerza vital única, se vuelve imperioso para el hombre tratar a la naturaleza como un par, y no buscar subordinarla a sus propios fines..

¿En qué consistiría exactamente la liberación de la naturaleza, parte integrante de la "liberación cósmica" proclamada por Boff? ¿Cuáles serían, por ejemplo, sus implicaciones para la moderna civilización industrial? ¿Deberá el hombre renunciar a la explotación industrial de los recursos naturales y regresar a un tipo de vida más simple, quizá inspirado en modelos tribales, como algunos portavoces de la Tdl sugieren? En tal caso, ¿en qué consistiría una explotación no "opresora" de la naturaleza?

Al menos como hipótesis de trabajo, ¿podemos entrever horizontes de "liberación" aún más maximalistas? ¿Habrá, por ejemplo, una versión de la Tdl que levante el problema de los derechos de los minerales, proclamando una liberación en este reino? ¿Impensable? Hace pocos años la sola idea de derechos de los animales, para no hablar de los de las plantas, habría sido escarnecida como una extravagancia. Sin embargo, hoy incluso se ocupan de ello eminentes organismos internacionales. Recordemos que en 1979 la UNESCO sancionó la *Declaración universal de los derechos del animal*; y en 2000 la *Carta universal de los derechos de las otras especies*. Y ya se inició el trámite para una carta similar sobre las plantas.

En rigor, una liberación del reino mineral estaría en la lógica de la Tdl. Después de haber liberado toda la naturaleza viviente, quedaría aún una esfera del cosmos en la cual existiría la alienación: la materia inerte. Sujetando las cosas a su comando, y estableciendo de esta manera el orden en el universo, las leyes que gobiernan la materia son instrumentos y símbolos del Supremo Legislador y Gobernador. ¿Deberían también ellas sufrir un proceso de liberación? ¿Qué sería del universo, sin embargo, si hasta estos elementos básicos del orden llegaran a faltar? ¿Qué implicaría tal nihilismo radical, si no la total destrucción de cualquier imagen del Creador en la creación?

¿Querrán los teólogos de la liberación llevar el delirio iconoclasta hasta tales extremos? No es inverosímil, visto que, en el pensamiento moderno, al cual siempre hacen referencia, hay corrientes extremistas que propugnan una transmutación de la naturaleza que lleve a la fusión final de todos los seres, suprimiendo así toda distinción entre ellos y, por lo tanto, la posibilidad

misma de "alienación".

Basándose en las Sagradas Escrituras, la Iglesia enseña que el punto que dividió los ángeles en el Cielo fue el rechazo de algunos de obedecer y de someterse ("alienarse") al Creador. Satanás y sus secuaces lanzaron aquel grito revolucionario y libertario por excelencia *"Non serviam! ¡No te serviré!"* (Ger 2, 20). Fueron precipitados a infierno, desde donde traman eternamente para eliminar cualquier legítima sujeción de las creaturas a Dios y a su ley.

Una vez más preguntamos: ¿cuáles son los horizontes últimos de la "liberación" propuesta por la Tdl? Es claro que no pretendemos responder a esta pregunta. Ella deberá ser enfrentada por los mismos teólogos de la liberación, a fin de aclarar su posición. Lo que nos interesa señalar es cómo la "liberación" propuesta por la Tdl comporta horizontes que no se agotan en absoluto en las luchas del proletariado contra la burguesía para establecer el comunismo. Ésta es una mera consecuencia sociopolítica de la posición metafísica de los teólogos de la liberación ante el orden del universo.

Reino e historia: ¿realidades indistinguibles?

La Tdl introduce una fundamental ambigüedad. Confundiendo el Reino di Dios con la utopía revolucionaria, termina por no distinguir entre la vida espiritual y el activismo revolucionario, entre la vida de la gracia y la militancia política, entre la salvación espiritual y la liberación temporal, entre el orden sobrenatural y el natural, entre las narraciones bíblicas y las revoluciones en curso. Ambos órdenes serían de hecho indistinguibles.

Escribe Samuel Silva Gotay: *"[Los teólogos de la liberación] ven a Dios presente en las revoluciones sociales. (...) Se historiciza el concepto de trascendencia, el futuro histórico toma el lugar del cielo, si redescubre l naturaleza política de los actos de salvación (...) se subraya la naturaleza política de la fe (...) se aplican las categorías fundamentales de la fe, de la salvación y de la gracia al proceso histórico"*[278].

Veamos algunas áreas en las que se evidencia esta ambigüedad.

La Tdl tiende a suprimir la distinción entre orden natural y orden sobrenatural

Raciocinando en base a un Dios indistinto de la historia la Tdl tiende a atenuar, hasta suprimirla en algunos casos, la distinción entre el Creador y las criaturas, diluyendo así la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural. Comenta el teólogo dominico español Victorino Rodríguez: *"[En la Tdl] la diferencia entre orden natural y orden sobrenatural es vaciada de todo significado, diluida en el inmanentismo historicista"*[279]. No toda la historia, empero, sería mediadora de Revelación. Según la Tdl, la Revelación sería mediada de modo privilegiado (en realidad, casi exclusivo) por un aspecto concreto de la historia, que son los movimientos revolucionarios.

Como consecuencia de tal confusión la Tdl reputa la militancia revolucionaria una auténtica vida de gracia. La militancia revolucionaria asume un contenido religioso, y la religión una connotación revolucionaria. La práctica religiosa se politiza, mientras el activismo político se sacraliza. Esta es precisamente una de las críticas expuestas por la Santa Sede frente a la Tdl: *"Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias"*[280].

En la América Latina de los años Setenta y Ochenta la sacralización de la política era muy evidente en el tipo de activismo político promovido por la Tdl. "*La unión fe-vida conduce a una fusión entra la práctica religiosa y la práctica política* — explica Clodovis Boff — *La práctica religiosa, como por ejemplo escuchar la Palabra y compartirla de modo comunitario, se configura come acto político. (...) De otro lado, la práctica política, come por ejemplo (...) la participación en una huelga (...) es totalmente animada por una motivación de fe*"[281].

Sobre el mismo tema, Gustavo Gutiérrez afirma: *"La praxis social se vuelve, gradualmente, el terreno sobre el cual el cristiano juega con los otros, su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un terreno obligado y privilegiado de la ac-*

tual reflexión y de la vida cristiana"[282].

Para la Tdl, el hombre alcanza la salvación no tanto con la fe y la práctica de las virtudes cristianas, cuanto con el empeño en las causas revolucionaria. La inevitable consecuencia es que una práctica religiosa que no conduzca a la acción revolucionaria, o al menos a una posición revolucionaria, es despreciada como falsa y alienante.

Atenuando o hasta anulando la distinción entre los aspectos naturales y sobrenaturales de la vida del hombre, se tiende también a atenuar, hasta suprimirla, la distinción entre historia de la salvación e historia profana, evidentemente relacionadas entre sí, pero esencialmente diversas[283]. Para la Tdl, en cambio, hay sólo una historia. Escribe Gustavo Gutiérrez: *"No existen dos historias, una profana y la otra sagrada 'yuxtapuestas' o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la Historia"*[284].

Sacando las consecuencias lógicas de los postulados inmanentistas, Gutiérrez declara abiertamente que la Tdl *"no permite hablar con propiedad de un mundo profano"*. Según él, *"la salvación no es algo ultramundano"*, sino algo a ser buscado en este mundo a través de las *"luchas por la liberación"*[285].

Precisamente la fusión inmanentista de las dos historias es uno de los puntos explícitamente condenados por la Santa Sede en la Instrucción *Libertatis Nuntius*: *"Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el « dualismo ». Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista. Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia"*[286].

Redención y liberación

1. Se silencia el verdadero significado de la Redención

Otra consecuencia de la fusión entre las dos historias es la confusión entre redención sobrenatural y liberación sociopolítica.

La Redención de Nuestro Señor Jesucristo ha sido una auténtica liberación, la liberación por excelencia, emancipando a la humanidad de la triple esclavitud del demonio, del pecado y de la muerte eterna. Aún teniendo importantes repercusiones temporales, se trata esencialmente de una liberación sobrenatural, un don gratuito de la misericordia divina, a la cual el hombre corresponde con la fe y con las buenas obras.

No es ésta la doctrina de la Tdl. Leemos en la Instrucción *Libertatis Nuntius*: *"Las teologías de la liberación tienden en particular modo a desconocer o a eliminar la trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre"*[287].

Algunos teólogos de la liberación niegan abiertamente el verdadero significado de la Redención de Nuestro Señor. El jesuita Ignacio Ellacuría, por ejemplo, afirma que en la muerte de Jesús *"no aparece ningún sentido místico expiatorio"*. El teólogo español va aún más lejos: después de haber cuestionado la credibilidad de los relatos evangélicos, niega que Nuestro Señor haya tenido una idea de porqué estaba muriendo: *"Ni siquiera la reelaboración teológica de los evangelistas se creyó autorizada a poner en los labios y en la conciencia manifiesta de Jesús un planteamiento claro del sentido de su muerte"*. Para Ellacuría, las referencias a la muerte de Nuestro Señor contenidas en los Evangelios *"no suponen que Jesús se haya concebido a sí mismo como siervo de Yahvé, que cumple su misión mesiánica mediante una muerte expiatoria"*[288].

La mayor parte de los teólogos de la liberación, aunque no niegan abiertamente el concepto correcto de Redención, tienden a suprimirlo de modo solapado. Primero lo relegan a un plano secundario. Después adoptan un lenguaje ambiguo que tiende a confundir el carácter esencialmente sobrenatural de la Redención con sus consecuencias temporales. Esta confusión ya proyecta una sombra sobre el primado de los aspectos sobrenaturales. En una fase más avanzada, mientras el carácter sobrenatural es cada vez más puesto en la sombra, las consecuencias temporales son puestas en escena. Por fin, impulsados por la propia lógica de sus doctrinas, los teólogos de la liberación simplemente callan sobre el carácter sobrenatural de la Redención, que asume así un

significado puramente temporal y humano, identificado con las luchas del hombre para librarse de toda opresión o alienación.

2. Una confusión resbalosa entre redención sobrenatural y liberación revolucionaria

Este silencio sobre el verdadero significado de la Redención de Nuestro Señor Jesucristo permite a los teólogos de la liberación crear una confusión resbalosa entre redención sobrenatural y liberación revolucionaria. Raramente hablan de Redención, término con preciso significado teológico. Hablan más bien de "liberación", un término fácilmente manipulable, dado que en el lenguaje común tiene fuertes connotaciones revolucionarias.

Nuestro Señor es visto por estos teólogos como un líder político, condenado a muerte por las autoridades porque habría intentado liberar su pueblo del imperialismo de Roma. Es precisamente la imagen de *"Cristo, el subversivo de Nazareth"* condenada por Juan Pablo II en su Mensaje al CELAM, en Puebla, en 1979.

La misión de Moisés es vista casi exclusivamente como la liberación socio-política de los hebreos de la opresión del faraón. Escribe Gutiérrez: *"La liberación de Egipto es, antes de todo, un acto político. Es la ruptura con una situación de explotación y de miseria, el comienzo de la construcción de una sociedad justa y fraterna"*[289]. Todos los profetas y patriarcas de la Antigüedad son vistos en esta luz.

Pero hay una contrapartida. Si de un lado, la Tdl concibe la Redención como una liberación sociopolítica, del otro confiere a los movimientos revolucionarios un valor religioso redentor. *"La praxis histórica de liberación adquiere valor escatológico"*, afirma el teólogo de la liberación argentino José Míguez Bonino[290].

En otras palabras, las luchas revolucionarias de algún modo participarían de la Redención de Nuestro Señor Jesucristo, continuándola en la historia. Los movimientos revolucionarios serían los instrumentos para la realización histórica de aquella "utopía popular igualitaria y libertaria" que la Tdl identifica con el Reino de Dios. *"¿Qué significado posee la liberación o la causa de Jesús dentro de las condiciones de opresión económica, política, social y cultural en que viven los ciudadanos en*

nuestro país?", se pregunta el teólogo español Juan José Tamayo-Acosta. Y responde: *"Sólo tiene significado histórico no si se sabe dar razón y buscar un sentido autónomo a la liberación escatológica de Jesús, sino si esta liberación se lleva a cabo a través de unas mediaciones liberadoras, si se anticipa dicha liberación en la situación presente"*[291].

Adjudicando un sentido religioso a la liberación sociopolítica, Tamayo-Acosta prosigue citando a Leonardo Boff: *"La liberación económico-política no es solamente económico-política. En su concreción procesual, constituye ya la forma histórica como la plena liberación se manifiesta en el tiempo"*[292].

Es sólo a la luz de una tal teología que se pueden entender las aberrantes declaraciones de Mons. Pedro Casaldáliga, entonces obispo de São Félix do Araguaia, Brasil. El 28 de febrero de 1980 se realizó en el teatro de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil, una "velada guerrillera" bajo el alto patrocinio del cardenal Paulo Evaristo Arns, arzobispo de San Pablo. El encuentro hacía parte del *IV Congreso Internacional Ecumênico de Teologia*, del cual participaron 160 obispos, sacerdotes, religiosas y laicos comprometidos con el movimiento de la Tdl. Al culminar la noche, el abogado Idibal Piveta presentó un uniforme militar de guerrillero a Mons. Casaldáliga. Vistiéndola, el prelado declaró: *"Voy a procurar agradecer este sacramento de liberación que acabo de recibir con los hechos, y si fuese necesario, ¡con la sangre! Yo me siento, vestido de guerrillero, como me podría sentir paramentado de sacerdote. Es la misma celebración [la guerrilla y la Misa] que nos empuja hacia la misma esperanza.. compromiso de una caridad que se torna social y política hasta la muerte"*[293].

Una visión biblica de la Revolución. Una lectura revolucionaria de las Escrituras

1. Escribiendo el "Novísimo Testamento"

Como hemos visto, la Tdl sostiene que la Revelación pública es mediada a través de los movimientos interiores del hombre y su acción en los procesos históricos. La gama completa de las experiencias humanas se torna por tanto un lugar de Revelación. *"Nosotros veneramos nuestra experiencia como revelación de Dios, la experiencia de los otros, la experiencia de todos nuestros*

contemporáneos", escribe eil teólogo jesuita Thomas Clarke[294]. En consecuencia, no habría diferencia sustancial entre las narraciones bíblicas, que contienen Revelación pública, y las narraciones de hechos contemporáneos. Siendo un lugar de Revelación, el moderno activismo revolucionario haría parte de la narración bíblica tanto cuanto el Viejo o el Nuevo Testamento.

Explicando las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) promovidas por la Tdl, James Hug afirma que sus militantes *"descubren su historia en las Escrituras, y las Escrituras en su historia"*[295]. La historia de las luchas subversivas de los pobres y los oprimidos por su liberación en cualquier campo — religioso, económico, político, social, cultural, moral, psicológico — se torna narración bíblica. Un documento redactado por las CEB brasileñas precisa este punto: *"El Antiguo Testamento fue escrito por un pueblo oprimido. El Nuevo Testamento por la vida misma de Jesús, el pobre de Nazareth. Nosotros, los pobres de hoy, estamos escribiendo el Novísimo Testamento con nuestras vidas. Estamos haciendo el Nuevo Evangelio con nuestras acciones. La palabra de Dios, contenida en la Biblia (...) se revela también a través de la historia del pueblo"*[296].

2. Una "lectura marxista" de las Sagradas Escrituras

Si, de una parte, el activismo revolucionario contemporáneo es visto como un evento bíblico, de otra parte, la Biblia es releída como una suerte de manual revolucionario para nuestros días. La Biblia es releída, y por ende reinterpretada, en base a categorías sociopolíticas, culturales y morales que normalmente son las de las ideologías en boga: marxismo, freudismo, fenomenología, feminismo, ambientalismo, etc. El teólogo español Casiano Floristán es muy explícito, afirmando que los militantes de la Tdl *"hacen una lectura marxista o materialista de la Biblia"*[297].

Esto contrasta frontalmente con el Mensaje de Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal Latinoamericana, en Puebla, en el cual condenaba las *"relecturas del Evangelio (...) que pretenden motrar Jesús como comprometido políticamente, como uno que combate contra la dominación romana y contra los poderosos"*[298].

3. La proliferación de los "profetas"

Algunos pasajes de la Biblia son especialmente manipulados por la Tdl en modo a volverse lecciones de lucha revolucionaria. El primado va, sin duda, al Éxodo, reinterpretado como la gran

gesta de la liberación del pueblo hebreo de la opresión imperialista del faraón. Los "pobres" de hoy son promovidos a la categoría de personajes bíblicos, mientras que éstos son reducidos a "pobres" en lucha. La Tdl sacraliza la política mientras desacraliza las Sagradas Escrituras. Se reduce los profetas a la categoría de líderes políticos revolucionarios, y se promueve a los líderes revolucionarios a la categoría de "profetas".

4. Las revoluciones modernas: movimientos proféticos

Con el sugestivo título *"Un modelo profético post-secular"*, el filósofo español de izquierda José Luis López Aranguren explora la posibilidad de "un modelo profético de sociedad". El ensayo apareció en 1988 en un libro en el que los teólogos de la liberación exploraban las posibilidades futuras de su movimiento en vista del inminente derrumbe del socialismo real. Tras haber afirmado que *"El Profeta es Dios, es el Sentido, es la Esperanza hablando a los hombres por boca del hombre"*, Aranguren enumera los "movimientos proféticos" de nuestro tiempo:

"¿Se han dado en nuestro tiempo movimientos proféticos de este tipo laico? Ciertamente sí. Si no queremos remontarnos a la Revolución por antonomasia, la Revolución Francesa, y las que le siguieron, por ella inspiradas, ahí está el marxismo. Después de él, Jean Paul Sartre quiso ver en los inicios de la revolución cubana [un movimiento de este tipo]. (...) En fin, y para no hablar de la mal conocida por dentro y no occidental revolución cultural china, la preparación – en América y el Alemania – y la eclosión – en París – de la revolución de mayo de 1968, ha sido la por ahora última manifestación de esta naturaleza"[299].

A esta luz se comprende el epíteto "profético" usado hoy por algunos teólogos para designar el movimiento feminista, y los movimientos correlativos homosexual, ecologista, indigenista, etc. Serían movimientos a la vanguardia de la historia, entendida como proceso revolucionario.

5. Profetismo y conciencia colectiva

Entre los "profetas" revolucionarios de hoy y los profetas del Antiguo Testamento habría, sin embargo, una diferencia. Coherente con su inspiración igualitaria y comunitaria, la Tdl concibe el profetismo contemporáneo como algo colectivo, aunque con frecuencia presente en personas que se tornan, por así decir, puntos focales de las energías revolucionarias del pueblo.

La Tdl transforma los líderes revolucionarios ("profetas") en verdaderos iluminados, jefes carismáticos que realizan la obra de Dios en las luchas liberadoras. En la visión comunitaria e inmanentista de la Tdl, empero, tales líderes no son tanto individuos previsores, con la misión divina de guiar el pueblo, sino más bien personas que saben interpretar y canalizar la acción del "espíritu" en medio del pueblo, impulsándolo hacia el "Reino". La acción divina se ejercería no tanto sobre personas individuales cuanto más bien sobre la conciencia colectiva del pueblo, explicitada por la voz del "profeta".

Hablando de "profetismo y conciencia colectiva", José Luis López Aranguren escribe: *"El profetismo es siempre comunitario. Pero el profetismo secularizado de nuestro tiempo es comunitario por modo eminente. El profeta contemporáneo, o mejor dicho, los profetas, pues son siempre plurales, prestan su voz, dotan de palabra a lo que la comunidad oscuramente espera. Pensemos, por ejemplo, en la última gran profecía (...) de la Revolución que pareció llegar en mayo de 1968. ¿No fue mucho más la acción colectiva de la juventud de entonces que el concreto acto profético de tal o cual de sus mentores?"*[300].

Una nueva religión

Reuniendo el conjunto de todos estos errores, presentes en mayor o menor grado de claridad en las varias corrientes de la Tdl, resulta difícil huir a la impresión de que estamos frente a una nueva religión.

1. Un nuevo concepto de virtud y de santidad

La Tdl propone un nuevo concepto de virtud y de santidad. Para la Tdl, una persona virtuosa no es tanto la que tiene la fuerza (virtud) para practicar los Mandamientos de Dios, cuanto la que muestra ardor en su envolvimiento en los procesos de liberación, o sea en las actividades revolucionarias. También en este caso, la mayor parte de los teólogos de la liberación, aún cuando no nieguen que la virtud implica la lucha contra los propios defectos, diluyen este aspecto mientras subrayan en cambio la lucha contra las "estructuras opresoras". Escribe Leonardo Boff: *"En las comunidades de base, se ha creado la situación para un nuevo modelo de santidad, el militante. Más que luchar contra las propias pasiones, se lucha políticamente contra el despojo y la creación de los*

mecanismos de acumulación exclusivista, en el esfuerzo de construir relaciones más comunitarias y equilibradas"[301].

2. Un nuevo concepto de pecado

Citando a Santo Tomás de Aquino, el *Catecismo de la Iglesia Católica* define el pecado como *"una palabra, un acto o un deseo contrario a la ley eterna"*[302]. El pecado mortal supone materia grave, pleno conocimiento del mal y plena deliberación de realizarlo, Se habla de pecado venial cuando una de estas condiciones está ausente. El pecado puede ser practicado sólo por personas. Sólo una persona puede asumir la responsabilidad moral por sus acciones, palabras, deseos, pensamientos y omisiones.

Puede hablarse de pecado social y de pecado estructural pero sólo en sentido analógico, recordaba Juan Pablo II en la homilía de clausura de la VI Asamblea General del Sínodo de los Obispos, el 29 de octubre de 1983: *"Se puede y se debe hablar en sentido analógico de pecado social, y también de 'pecado estructural', ya que el pecado es propiamente un acto de la persona"*[303].

En la Tdl el concepto de pecado es poco a poco modificado, perdiendo el sentido de acto moral de la persona, y asumiendo en cambio un sentido social y colectivo: la existencia de "estructuras de opresión".

En las versiones más *mainstream*, la Tdl deprecia, sin negarlo, el concepto de pecado personal, subrayando al contrario la dimensión social. *"En la perspectiva liberadora* — afirma Gustavo Gutiérrez — *no se trata del pecado como realidad individual, privada e intimista, afirmada sólo cuanto basta para tener necesidad de una redención 'espiritual', que no cuestiona el orden en el cual vivimos. Se trata, en cambio, del pecado como hecho social, histórico. (...) Vistas las cosas a esta luz, se redescubren las dimensiones colectivas del pecado"*. El teólogo de la liberación peruano concluye: *"El pecado lo tenemos en las estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en el dominio y en la esclavitud de pueblos, de grupos étnicos y de clases sociales. El pecado nace, entonces, como alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y de explotación"*[304].

Algunas versiones más radicales, tal vez más coherentes con sus propios postulados, llegan

a negar abiertamente el concepto de pecado personal. *"La teología de la liberación propone un concepto exclusivamente sociológico de pecado"*, explica el teólogo español Victorino Rodríguez. Y prosigue citando a Hugo Assmann: *"Debemos pasar de un concepto individualista de pecado a uno social y estructural"*[305].

Era inevitable que tal manipulación acabase incidiendo también sobre el concepto de pecado original. Gregory Baum, por ejemplo, deplora: *"Antes los teólogos ligaban la distorsión heredada [el pecado original] a la transgresión de Adán en sentido literal, viéndola como una herencia casi ontológica"*. Tras afirmar que el concepto de pecado original es *"embarazoso para muchos cristianos"*, el teólogo canadiense propone la doctrina de la Tdl: *"Los teólogos contemporáneos, sin embargo, han buscado identificar el pecado heredado con lo que la Biblia llama 'pecado del mundo', es decir, con las estructuras del mal incrustadas en la sociedad"*[306].

3. Un nuevo concepto de conversión

En la doctrina católica, el término "conversión" tiene diversos significados que giran en torno a un núcleo: un cambio interno de corazón y de pensamiento que produzca una nueva relación, correcta, con Dios. Tal como el paso de una falsa religión a la fe católica, o de una vida de pecado a una vida virtuosa.

Si, empero, el pecado es prevalente o exclusivamente de naturaleza social, entonces también el concepto de "conversión" cambia. Para la Tdl, "conversión" es el fin de toda "opresión". En primer lugar, significa deshacerse de toda estructura interna de opresión, o sea adoptar una mentalidad nueva que rechace la cultura dominante, considerada alienante.

En segundo lugar, la "conversión" implica el abandono de una actitud burguesa o indiferente, y el empeñarse a fondo en las luchas contra todas las opresiones sociales. Como dice Gustavo Gutiérrez: *"Conversión significa una radical transformación de nosotros mismos, pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado y alienado. Convertirse es empeñarse en el proceso de liberación de los pobres y de los explotados, de modo lúcido, realista, concreto"*[307].

El teólogo progresista norteamericano Phillip Berryman escribe: *"La teología de la liberación*

subraya la naturaleza colectiva del pecado. (...) En consecuencia, debemos decir que la liberación del pecado no puede ser directa, mas siempre mediada a través de una liberación política e histórica"[308].

Comentando estos aspectos de la Tdl, el conocido estudioso cubano-americano Enrique Rueda escribe: *"Lo que en el pensamiento católico tradicional es pecado, en la Teología de la liberación es alienación colectiva. La acción de la gracia no implica más una transformación integral del alma individual, y se vuelve al contrario un fenómeno colectivo y externo que favorece la venida del socialismo. El concepto de hombre es colectivo y no individual. La evangelización equivale a la promoción de la Revolución. La conversión tiene un significado político más que religioso, porque la religión es absorbida por la política"*[309].

4. Un nuevo concepto de Verdad

a. El concepto católico de verdad

La doctrina católica considera la verdad desde tres puntos de vista: teológico, filosófico y moral. Del punto de vista teológico, se dice que Dios es la Verdad sustancial y soberana: *"Yo soy el camino, la verdad y la vida"* (Mc. 14:17). Siendo la misma Verdad, Dios es la causa primera y el criterio de toda verdad. Del punto de vista filosófico, la verdad es la conformidad de nuestro juicio a la realidad de las cosas (*adaequatio intellectus et rei*). Del punto de vista moral, la verdad se convierte en la virtud de la veracidad, sinceridad o franqueza, anexa a la virtud de la justicia. Es *"la cualidad que consiste en ser verídico en todo lo que se hace, y en el decir siempre lo verdadero"*[310].

b. El concepto marxista de verdad

Hemos visto que la Tdl no acepta el concepto teológico de una verdad absoluta presentada por la Revelación. Desde el momento que no es una búsqueda racional, no tiene siquiera sentido hablar de verdad filosófica. La Tdl busca la verdad en la praxis. Dice Leonardo Boff: *"No es la verdad que se piensa lo que nos salvará, sino la verdad que se hace y se realiza en la praxis"*[311]. Esto no es otra cosa que la trasposición al campo teológico del concepto marxista de verdad. Para el marxismo, la verdad no es algo subsistente, no es un valor intelectual, y ni siquiera es objetiva. Según Marx, la verdad es la eficacia de la praxis revolucionaria.

Los teólogos de la liberación atribuyen una importancia desmedida a la "ruptura epistemoló-

gica" hecha por Karl Marx, o será al abandono de los criterios clásicos de juicio filosófico y moral. Escribe Gustavo Gutiérrez: *"Para el hombre contemporáneo la verdad se verifica, se hace. El conocimiento de la realidad que no lleva a su modificación no es más que interpretación no verificada, no llega a ser verdad. En sus penetrantes y casi escultóricas «Tesis sobre Feuerbach», Marx funda bajo esta óptica las bases epistemológicas de su contribución al conocimiento científico de la historia"*[312].

Esta "ruptura epistemológica" estaría contenida en la undécima «Tesis sobre Feuerbach» de Marx: *"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"*[313]. Para transformarlo, el filósofo o pensador debe probar en la praxis, esto es en la acción revolucionaria, el poder transformante de sus ideas. Él no debería buscar concebir una verdad aislada de la praxis. Esto es explicado por Marx en la segunda *Tesis*: *"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico."*[314].

El marxismo, y con él la Tdl, rechaza la idea de una verdad objetiva. Para Marx la cuestión si el intelecto humano es o no capaz de conocer objetivamente la realidad carece de todo significado. Lo que cuenta es si la persona, poniendo en práctica sus concepciones, puede efectivamente cambiar la sociedad en un sentido revolucionario. El criterio de la verdad se vuelve la real eficacia de la acción revolucionaria. Todo lo que contribuya al proceso revolucionario será verdadero y bueno, todo lo que lo obstaculice será en cambio falso y malo.

En consecuencia, también la moral es relativizada y subordinada a la eficacia de la acción revolucionaria. Lenin pone así la cuestión: *"La moral considerada fuera de la sociedad humana no existe para nosotros, es una mentira. Para nosotros la moral está subordinada a los intereses del proletariado"*[315]. ¿Y quién establece cuáles son los "intereses del proletariado"? Pues, el Partido comunista, un grupo revolucionario cualquiera, o también una comunidad de "cristianos comprometidos". En definitiva, la Revolución ocupa el puesto del absoluto, de la ley divina.

c. La Tdl asume el concepto marxista de verdad

"El criterio de una teología verdadera — escribe el teólogo de la liberación uruguayo Juan Luis Segundo — *no consiste en una ortodoxia elaborada desde la misma teología, sino en el suceso verdadero, incluso material, de la liberación histórica"*[316]. En la misma línea, el teólogo de la liberación brasileño Rubem Alves afirma: *"La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que han sido, son o serán eficaces para la liberación del hombre"*[317].

Ilustrando el método de la Tdl, Alfred Hennelly escribe: *"La más importante realización de la teología de la liberación (...) es precisamente haber superado una concepción mutilada y profundamente alienante de la teología. Ha alcanzado tal objetivo creando un nuevo método de hacer teología que está íntimamente conexo no sólo con la ortodoxia, sino con la ortopraxis, es decir la acción liberadora, que en último análisis dará el criterio para la ortodoxia"*. Subvirtiendo la teología católica, concluye: *"La ortopraxis es el fundamento de la ortodoxia"*[318].

En la Tdl, la Revolución ocupa el lugar del absoluto. Así como para los teólogos de la liberación no tiene sentido preguntarse si un cierto pensamiento o acción es objetivamente cierto, ni siquiera sentido preguntarse si es según Dios y su Ley, si corresponde a algo en la esencia divina. Para la Tdl la liberación histórica, no Dios, es el criterio de la verdad. La teóloga feminista Sharon Welch es muy explícita: *"El referente en la frase 'Dios liberador' no es principalmente Dios, sino la liberación. Es decir, la afirmación no es cierta porque corresponda a algo en la naturaleza divina, sino porque lleva a la liberación efectiva en la historia. La verdad del lenguaje teológico se mide no por su correspondencia con algo de eterno, sino por la eficacia de la realización de sus postulados en la historia"*[319].

Si la verdad es concebida como eficacia de la praxis revolucionaria, será algo que el hombre construye en el curso de su acción revolucionaria. *"En esta formulación [de la Tdl] la noción de verdad se identifica con la noción de praxis eficaz"*, dice Hugo Assman[320]. Por eso la Tdl no habla de ortodoxia, sino de ortopraxis.

5. Un nuevo concepto de fe

En sentido teológico, la Fe es un acto del intelecto determinado por la voluntad, que cree en la Revelación fundándose en la autoridad de la palabra de Dios, o sea en la verdad divina. Tal con-

cepto no encuentra lugar en la Tdl.

Para la Tdl, la fe es concebida como praxis. Escribe Gustavo Gutiérrez: *"La verdad evangélica se hace. (...) Así la fe nos aparece siempre más como una praxis liberadora"*[321]. Bajo el título "La fe como praxis", Hugo Assman profundiza el tema: *"La fe debe ser entendida fundamentalmente como praxis, en el sentido denso de praxis histórica y no simplemente en el de práctica religiosa"*. El teólogo de la liberación brasileño concluye que la fe debe concebirse como praxis y la praxis como fe[322].

6. Una precaución necesaria: el doble lenguaje de la Tdl

Una de las causas que llevaron a los modernistas a la ruina, en la época de San Pío X, fue su franqueza. Para eludir eventuales condenas, los herederos de la escuela se dieron al trabajo de elaborar un lenguaje nuevo, hábil y escurridizo, que, si de una parte podía admitir una interpretación ortodoxa, de la otra (es decir la que ellos en realidad pretendían) contenía doctrinas innovadoras. Herederos directos del modernismo, también los teólogos de la liberación frecuentemente usan un lenguaje doble.

Lo confirma la teóloga feminista norteamericana Sharon Welch, quien, comentando a sus colegas, escribe: *"Su lenguaje es el de la teología tradicional — Dios, Cristo, salvación, pecado, gacia — pero el significado de estos términos tradicionales son decisivamente no tradicionales. La teología de la liberación usa los mismos símbolos que se encuentran en la teología tradicional, pero son interpretados en base a criterios diferentes"*[323].

---

235 Auguste VALENSIN, DAFC, col. 569, s.v. *"Immancence"*.

236 Cfr. S. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8. Cfr. también Antonio ROYO MARÍN, *Dios y su obra,* BAC, Madrid 1968, pp. 81-86.

237 S. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a.1.

238 Cfr. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Les diverses formes du pantheisme refutées par S. Thomas,* Apéndice a *Dieu. Son Existence et sa Nature,* pp. 783-790.

239 Régis JOLIVET, *Vocabulaire de la Philosophie,* Emmanuel Vitte, Paris 1946, p. 187.

240 S. PÍO X, *Pascendi Dominici Gregis,* 8 setiembre 1907. http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.

241 Robert MCAFEE BROWN, *The Preferential Option for the Poor,* in *Churches in Struggle. Liberation Theologies and Social Change in North America*, ed. William K. TABB, pp. 10-11.

242 Gregory BAUM, *The Christian Left at Detroit*, in *Theology in the Americas*, ed. Sergio TORRES e John EAGLESON, pp. 417-418.

243 James CONE, *A Black Theology of Liberation*, p. 30.

244 Gregory BAUM, *Religion and Alienation. A Theological Reading of Sociology*, pp. 1, 7-20.

245 James E. HUG e Rose Marie SCHERSCHEL, *Social Revelation*, p. 1.

246 Ibid., p. 1.

247 Ibid., pp. 1, 20.

248 Joe [Joseph Edward] HOLLAND, *The Post Modern Cultural Earthquake. The Journey of Human Culture and the Current Conflict Among Traditionalists, Modernists, and Post-Modernists*, Center of Concern, Washington 1985.

249 Joe [Joseph Edward] HOLLAND, *The Spiritual Crisis of Modern Culture*, Center of Concern, Washington 1984, p. 12.

250 Id., *The Post-Modern Cultural Earthquake*, p. 9.

251 Richard ROHR, *Living with our sexuality*, in "Sojourners", noviembre 1982.

252 Joe HOLLAND, *The Spiritual Crisis of Modern Culture*, p. 12.

253 James HUG e Rose Marie SCHERSCHEL, *Social Revelation*, pp. 20-22.

254 Joe HOLLAND, *The Spiritual Crisis of Modern Culture*, p. 15.

255 Joe HOLLAND, *The Post Modern Cultural Earthquake*, p. 10.

256 James HUG and Rose Marie SCHERSCHEL, *Social Revelation*, p. 20-22.

257 JHP [Juan Hernández Pico], *Convergencia entre Iglesia popular y organización popular en Centroamérica*, in "Diálogo", Guatemala, Año X, junio-julio, 52, p. 29.

258 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 229.

259 Jean-Marie HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, I, p. 285.

260 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Note sul concetto di Cristianità. Carattere spirituale e sacrale della società temporale e sua "ministerialità"*, Thule, Palermo 1998.

261 Giulio GIRARDI, *Utopía popular y esperanza cristiana*, p. 105.

262 Juan MATEOS, *La Utopía de Jesús*, in *Utopia y Profetismo. VIII Congreso de Teología*, ed. José María GONZÁLEZ FAUS, p. 42.

263 Ignacio ELLACURÍA, *El auténtico lugar social de la Iglesia*, p. 80.

264 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1986, p. 8.

265 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, pp. 1-2.

266 Peter PRICE, *The Church as Kingdom. A New Way of Being Church*, Marshall Pickering, Basingtoke 1987, p. 15.

267 Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, p. 245.

268 José María DÍEZ ALEGRÍA, *Cristianismo profético y liberador*, in "Misión Abierta", Madrid, 77, 2, abril 1984, p. 77.

269 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, nuova Introduzione *Guardare lontano*, p. 38.

270 In "Movimento", Brasil, 3 marzo 1980, cit. in Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Gustavo Antonio SOLIMEO e Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs*, p. 162.

271 *Iglesia de Jesucristo, Iglesia del Pueblo*, CELADEC, Lima 1981, p. 20, cit. in Roberto JIMÉNEZ, *Teología de la liberación. Proyecto histórico y tres de sus conceptos claves*, in "Paramillo", rivista del *Centro de Estudios Interdisciplinares de la Universidad Católica del Táchira*, San Antonio, Venezuela 1986, 5, p. 32.

272 In "Movimento", Brasile, 25 febbraio 1980, cit. in Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Gustavo Antonio SOLIMEO e Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs*, p. 162.

273 Gustavo GUTIÉRREZ, *Liberation Praxis and Christian Faith*, in *Lay Ministry Handbook*, Diocese of Brownsville, Texas 1984, p. 22.

274 In "O Estado de S. Paulo", Brasil, 17 enero 1979, cit. in Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Gustavo Antonio SOLIMEO e Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs*, p. 162.
275 Clodovis BOFF, *Carta teológica sobre Cuba*, Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo 1987, pp. 62-63.
276 Leonardo BOFF, *O socialismo como desafio teológico*, in "Vozes", Petrópolis, 6, noviembre-diciembre 1988, pp. 52-53.
277 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, p. 240.
278 Samuel SILVA GOTAY, *Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas decadas de 1960 e 1970*, p. 146.
279 Victorino RODRÍGUEZ, *Godless 'Theology' and Enslaving 'Liberation'*, p. 12.
280 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis Nuntius*, XI, 17.
281 Clodovis BOFF, *A influência política das Comunidades eclesiais de base*, in "SEDOC", enero-febrero 1979, col. 802.
282 Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, p. 100.
283 En lenguaje teológico "historia de la salvación" se refiere a todo lo que toca directamente la salvación eterna del hombre. Es, por lo tanto, de naturalezza esencialmente sobrenatural. La "historia profana" se refiere a la vida temporal del hombre. Es obvio que ambas historias se entrecruzan, incluso íntimamente, pero no se confunden, so pena de cancelar la distinción entre orden natural y orden sobrenatural.
284 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 196.
285 Ibid., p. 194.
286 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis Nuntius*, IX, 3.
287 Ibid., XI, 17.
288 Ignacio ELLACURÍA, *Por qué muere Jesús y por qué le matan*, in *Desafíos Cristianos*, pp. 35, 38.
289 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 199.
290 Citato in Julio LOIS, *Función crítica de la Iglesia en la sociedad*, in *Desafíos Cristianos*, p. 174.
291 Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Las comunidades cristianas populares*, in Id., p. l63.
292 Leonardo BOFF, ¿Qué es hacer teología desde América Latina?, in *Liberación y cautiverio*, s.e., México 1976, p. 143, cit. in Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Las comunidades cristianas populares*, in *Desafíos Cristianos*, p. l63.
293 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Na noite sandinista: o incitamento à guerrilha*, in "Catolicismo", Brasil, 355-356, julio-agosto 1980, pp. 14-15.
294 Thomas CLARKE, *A New Way: Reflecting on Experience*, in *Tracing the Spirit. Communities, Social Action and Theological Reflection*, ed. James HUG, p. 11.
295 James HUG, id., p. 1.
296 *Mensagem da Igreja de Goiás*, in "SEDOC", Brasil, noviembre 1976, col. 515. Cit. in Gustavo Antonio SOLIMEO y Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs, das quais muito se fala, pouco se conhece. A TFP as descreve como são. Comentários e documentação totais*, Editora Vera Cruz, São Paulo 1983, p. 45.
297 Casiano FLORISTÁN, *La Comunidad Cristiana de Base*, Mexican American Cultural Center, San Antonio 1976, p. l7.
298 Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, p. 193.
299 José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Un modelo profético post secular*, in *Desafíos Cristianos*, pp. 333, 331.
300 Id., p. 334.
301 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, p. 209.
302 S. Tomás D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 71, 6. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1849.
303 Del sito del Vaticano: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom_19831029_chiusura-sinodo_it.html.

304 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 223.

305 Victorino RODRÍGUEZ, *Pecado individual y pecado colectivo*, in "Iglesia Mundo", Madrid, 1 dicembre 1984, p. 12.

306 Gregory BAUM, *Religion and Alienation*, p. 199.

307 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 247.

308 Phillip F. BERRYMAN, *Latin American Liberation Theology*, in *Theology in the Americas*, ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, p. 46.

309 Enrique T. RUEDA, *The Marxist Character of Liberation Theology*, p. 38.

310 A. MICHEL, in DTC, XV, col. 2683, s.v. *"Verité"*.

311 Leonardo BOFF, *Qué es hacer teología desde América Latina*, p. 140, cit. in Roberto JIMÉNEZ, *Teología de la liberación, proyecto histórico y tres de sus conceptos claves*, p. 74.

312 Gustavo GUTIÉRREZ, *Signos de Liberación*, appendice a Id., *Teologia da libertação*, Editora Vozes, Petrópolis 1975, p. 264.

313 Pedrag VRANICKI, *Geschichte des Marxismus. Erster Band*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1972, p. 124.

314 Ibid., p. 123.

315 Vladimir I. LENIN, *De la religion*, p. 70, cit. in Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris 1967, p. 280.

316 Juan Luis SEGUNDO, *Statement*, in *Theology in the Americas*, ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, p. 281.

317 Rubem ALVES, *Apuntes para una teología del desarrollo*, cit. in Hugo ASSMAN, *Opresión liberación. Desafío a los cristianos*, p. 90.

318 Alfred HENNELLY, *Theology for a Liberating Church. The New Praxis of Freedom*, pp. 37, 47.

319 Sharon WELCH, *Communities of Resistance. A Feminist Theology of Liberation*, p. 7.

320 Hugo ASSMAN, *Opresión Liberación. Desafío a los Cristianos*, p. 90.

321 Gustavo GUTIÉRREZ, *Signos de Liberación*, pp. 265-266.

322 Hugo ASSMAN, *Opresión liberación. Desafío a los cristianos*, pp. 97-99.

323 Sharon WELCH, *Communities of Resistance. A Feminist Theology of Liberation*, p. 34.

CAPÍTULO V

La eclesiología de la Teología de la liberación

Introducción

1. Un replanteo total de la doctrina católica

El teólogo de la liberación brasileño Leonardo Boff observa con razón que *"la teología de la liberación representa un nuevo punto de vista desde el cual se puede reconsiderar todo el contenido del cristianismo"*[324]. Tal replanteo del cristianismo alcanza la estructura misma de la Iglesia. *"La eclesiología es la disciplina teológica desarrollada con mayor detalle por la teología de la liberación"*, declaraba Sergio Torres[325].

2. Un nuevo modelo comunitario de Iglesia

Esta nueva eclesiología no es reformista sino, antes bien, revolucionaria. James y Evelyn Whitehead, de la Loyola University de Chicago, teóricos de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, afirman: *"Los pequeños retoques, como la ordenación de hombres casados al diaconado permanente, no son suficientes. Los grandes retoques, como permitir a la mujer participar en la jerarquía eclesiástica, no son suficientes. Es necesaria una metamorfosis de la propia comunidad cristiana"*[326].

Los teólogos de la liberación no ocultan el hecho de que dicha metamorfosis implicaría el fin de la Iglesia Católica como la hemos conocido durante dos mil años, y la aparición de una nueva iglesia. *"Estamos asistiendo, un poco en todas partes, al surgimiento de una nueva iglesia, engendrada en el seno de la vieja"* proclama Leonardo Boff, la persona que más ha desarrollado este aspecto de la Tdl[327].

La nueva iglesia propuesta por la Tdl no tendría más le estructura de aquélla fundada por

Nuestro Señor Jesucristo. *"Lo que se pretende es un nuevo modelo de Iglesia comunitaria* — dice el teólogo español Juan José Tamayo-Acosta — *El objetivo prioritario es crear la comunidad cristiana, tornar a la Iglesia en comunidad de comunidades, haciendo que salte todo el aparato burocrático que obstaculiza la consecución de este objetivo"*[328].

Un manual elaborado por la *National Federation of Priests' Councils* para uso de los agentes pastorales en los Estados Unidos es muy explícito: *"Es cada vez más evidente que la estructura jerárquica de la Iglesia pre-conciliar no es más adecuada. (...) Hoy precisamos de nuevas estructuras. (...) Estamos entrando en una nueva fase, no sólo de reorganización de la Iglesia, sino en una nueva forma de Iglesia, que modificará los elementos dominantes desde los tiempos de Constantino. (...) No se trata, simplemente, de una estrategia de transición a corto plazo, sino de un cambio profundo que cancelará el cristianismo constantiniano"*. Esta nueva Iglesia sería *"una red descentralizada de pequeños grupos alimentados por la comunión de fe, la oración espontánea, el arraigo bíblico y el compromiso social profético"*[329].

¿Cuáles serían las características de la nueva Iglesia de la Tdl? Oigamos al teólogo español Juan García-Nieto: *"Una comunidad fraternal y no autoritaria. Es decir, más horizontal que vertical. (...) Una iglesia comunidad de comunidades. Es decir, universal y no exclusivamente romana. (...) Una iglesia mucho más servicial que eclesiocéntrica. (...) Una iglesia con estructuras democráticas. Es decir, que se compromete a revisar todas sus estructuras. (...) Una iglesia sin discriminaciones sexistas ni de ningún tipo [que no se opone al sacerdocio femenino]. Una iglesia que no discrimina más entre iglesia docente e iglesia discente, entre clérigos y laicos [se elimina esta distinción]. Una Iglesia sin fronteras ecuménicas. (...) Una iglesia del lado de los pobres. No meramente al lado de los pobres sino del lado de los pobres, con todo lo que ello supone de rompimiento con la sociedad establecida. [Una iglesia que asume el análisis de clase]. (...) Una iglesia libre en una sociedad laica, sin ningún privilegio, que renuncia a todo tipo de confesionalismo, de poder y de cualquier forma de 'cristiandad' [proclamando así todo tipo de libertades]"*[330].

3. La destrucción total de la Iglesia

Los cambios demoledores propuestos por la Tdl son tan profundos y totales que no podemos

menos que preguntarnos que quedaría de la Iglesia Católica. El italiano Luigi de Paoli, coordinador del movimiento "Noi Siamo Chiesa", describe en detalle la revolución eclesial ambicionada por la Tdl: *"No puede ser transformación profunda y radical (...) si no se influye y se modifica simultáneamente todo el sistema eclesial en sus tres coordenadas: el aparato conceptual, la estructura socio-económica, la personalidad de cada uno de los miembros"*.

Una nueva doctrina. En primer lugar, según Paoli, debería suprimirse todo el depósito de la doctrina católica, *"no solo verdades de fe e interpretaciones de ellas sino también visiones subjetivas del mundo determinadas por la estructura inconsciente de los creyentes. Todo el sistema conceptual de la Iglesia es el producto de la clase intelectual y no de la obrera; además, es occidental y no oriental, machista y no feminista, racional y no emotivo, moralista y no científico, viejo y no joven. (...) Se impone una labor de reformulación conceptual y teórica"*.

Nuevas estructuras. En segundo lugar, propone la demolición de las actuales estructuras de la Iglesia, sustituyéndolas por *"estructuras comunitarias radicalmente diversas de la secular de las instituciones"*.

Un hombre nuevo. Por último, Paoli declara que *"la metanoia no exige solamente el cambio de las estructuras lógico-conceptuales y de las socio-económicas, sino también de las psico-libídicas de los creyentes. [Una trasformación] de los propios pilares del Yo"*[331].

Resulta evidente que las transformaciones propuestas por la Tdl van más allá de la creación de una nueva Iglesia. Intentan crear un nuevo tipo humano acorde a tal Iglesia, con una nueva estructura psíquica, una nueva sensibilidad, nuevos modelos volitivos y de comportamiento, e incluso una nueva líbido.

4. "Reinventar" la Iglesia

El término usado para describir esta enorme metamorfosis de la Iglesia es "reinvención". Los teólogos de la liberación pretenden nada menos que "reinventar" la Iglesia. *"La mejor conceptualización de la experiencia eclesial [de la Tdl] es la expresión 'reinvención de la iglesia'* — escribe Leonardo Boff — *La iglesia está comenzando a nacer desde la base"*[332]. ¡Como si la Iglesia no hubiese

existido durante dos mil años!

¿Cuáles son los fundamentos de la nueva Iglesia propuesta por la Tdl? ¿En qué puntos se desvía de la Iglesia fundada por Nuestro Señor Jesucristo? Expondremos ambas, la una junto a la otra, para resaltar mejor el contraste.

La Iglesia fundada por Cristo

1. Nuestro Señor quiso fundar una Iglesia. Él fundó la Santa Iglesia Católica

Nuestro Señor Jesucristo quiso fundar una Iglesia. Durante su vida terrena, Él fundó la Santa Iglesia Católica.

En el *motu proprio Sacrorum Antistitum*, San Pío X enseña: *"La Iglesia, guardiana y maestra de la palabra revelada, fue próxima y directamente instituida por el mismo verdadero e histórico Cristo, mientras vivía entre nosotros"*[333]. Encontramos la misma doctrina en el *Catecismo de la Iglesia Católica*[334]; y en la Constitución conciliar *Lumen gentium*[335].

La nueva Iglesia de la Tdl

1. Cristo no quería fundar una Iglesia sino únicamente predicar el Reino

a. Nuestro Señor no fundó una Iglesia

La Tdl niega que Nuestro Señor Jesucristo haya fundado una Iglesia. Reiterando errores modernistas, sostiene que Él simplemente predicó la inminente llegada del Reino de Dios, sin tener nunca la intención de fundar una Iglesia. *"Durante su vida, Jesús no fundó una iglesia"*, afirma tajantemente Leonardo Boff, citando al teólogo suizo Hans Küng[336]. Boff se apoya nada menos que en Alfred Loisy: *"Alfred Loisy, el modernista, formuló bien el problema cuando escribió, un poco desconcertado: Cristo predicó el Reino de Dios y, en su lugar, llegó la Iglesia"*[337].

b. La Iglesia fue constituida por los Apóstoles como sustituto del Reino

Según la Tdl, la Iglesia habría sido constituida por los Apóstoles cuando se dieron cuenta que el Reino no llegaría en su tiempo. La Iglesia sería, por lo tanto, un sustituto transitorio del "proyecto original" de Jesús, un accidente histórico sin razón de ser intrínseca. Afirma Leonardo Boff:

"Jesús no predicó la iglesia sino el Reino de Dios. (...) En la predicación y realización de este Reino, Cristo introdujo hechos que más tarde constituirían el fundamento de la iglesia: la elección de los doce, la institución del bautismo y de la cena eucarística. Pero estos elementos no son todavía la realidad de la iglesia. La iglesia misma solo existe en la medida que el Reino de Dios no fue acogido por los judíos y que Jesús fue rechazado por el pueblo. Si el Reino predicado por Cristo se hubiera realizado, no habría lugar para la iglesia. Ella posee una función esencialmente sustitutiva del Reino y debe definirse, teológicamente, como el instrumento para la plena realización del Reino y como el signo de su realización efectiva. (...) La iglesia-institución no se basa, como habitualmente se dice, en la encarnación del Verbo, sino sobre la fe en el poder de los apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo"[338].

La Iglesia fundada por Cristo

2. La Iglesia es inmutable en su constitución orgánica

Por disposición divina, la constitución orgánica de la Iglesia es inmutable. La Iglesia, ciertamente, se adecua a los tiempos y lugares en los aspectos secundarios y accidentales, pero no puede sufrir modificaciones sustanciales. Si, por absurdo, modificase su constitución orgánica, cesaría ser la verdadera Iglesia de Cristo. En el decreto *Lamentabili* San Pio X condenó la siguiente proposición modernista: *"La constitución orgánica de la Iglesia no es inmutable, pues la sociedad cristiana está sujeta a la evolución, como toda sociedad humana"*[339]. Lo mismo enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*: *"El Señor Jesús dotó a su comunidad de una estructura que permanecerá hasta la plena consumación del Reino"*[340].

La nueva Iglesia de la Tdl

2. La Iglesia se construye a lo largo de la historia siguiendo las evoluciones socio-económicas

a. No signo sino obstáculo

Para la Tdl, la Iglesia habría nacido ya deformada, no como una realidad justificada por sí misma, sino como un sucedáneo de la utopía mesiánica. Este sucedáneo habría sido inmediatamente conformado por circunstancias históricas que le habrían conferido una estructura rígida, del todo extraña a la naturaleza fluida de las expectativas mesiánicas del Reino. Por ello, la Iglesia

habría traicionado la utopía mesiánica de Cristo. En lugar de ser un signo del Reino, se habría convertido en un obstáculo.

Para la Tdl la historia moderna es el desarrollo de un proceso revolucionario que avanza inexorablemente hacia la utopía igualitaria y permisiva descrita en los capítulos precedentes e identificada con el "Reino de Dios". En su vertiente temporal, este proceso procede hacia la utopía comunista y va incluso más allá, en lucha dialéctica contra la sociedad tradicional. En paralelo a este proceso revolucionario, y como reflejo suyo en la vertiente eclesiástica, se hallaría la construcción de la nueva Iglesia, en lucha dialéctica con aquélla de siempre.

Veamos de nuevo estas doctrinas, pero esta vez en cámara lenta.

b. La Iglesia depende del Reino

Para la Tdl, la Iglesia no posee una razón de ser intrínseca, sino que debe concebirse en relación con el "Reino de Dios", identificado con la utopía igualitaria y libertaria. También el Magisterio enseña que la Iglesia se dirige hacia el Reino de Dios. Sin embargo, en la Tdl, esta verdad es manipulada con la finalidad de relativizar a la Iglesia, volviéndola sustancialmente cambiante.

El teólogo de la liberación argentino José Míguez Bonino explicaba este punto: *"El punto de referencia último para la fe cristiana no es la Iglesia, sino el reino de Dios. La Iglesia es relativa a dicho horizonte, debe ser vista desde dicha perspectiva. En este sentido, la Iglesia se relativiza"*[341].

Según la Tdl, la Iglesia no es más que la asamblea de los fieles animados por aspiraciones utópicas. Su misión sería trabajar por la instauración del Reino *"luchando por una sociedad libre, justa, igualitaria y fraterna, y por una Iglesia, comunidad de comunidades, al servicio del Reino"*, como escribe el filósofo y teólogo español José Antonio Pérez Tapias[342].

c. El Reino y la Iglesia se construyen en la historia

La Iglesia sería, por tanto, relativa al Reino. Y el Reino se construiría en la historia, en las luchas revolucionarias por la libertad, la igualdad y la fraternidad. *"El Reino es, ciertamente, la utopía cristiana que concierne al destino último del mundo* — comenta Leonardo Boff — *Pero debe insistirse en que se le encuentra en el devenir de la historia, siempre y allí donde se construya la*

justicia y la fraternidad y donde los pobres sean respetados y convertidos en protagonistas de su propia historia"[343].

Pari passu a la utopía revolucionaria, también la Iglesia soñada por la Tdl se construiría en la historia. Afirma Boff: *"Esta iglesia se construye día a día. (...) Asistimos, hoy, a una auténtica eclesiogénesis. (...) [La Iglesia] no se considera nunca completa, sino siempre en devenir hacia lo que deber ser, es decir sacramento de Cristo y del Espíritu"*[344].

d. La Iglesia se construye siguiendo las transformaciones en el modo de producción económica

No pocos teólogos de la liberación, especialmente latinoamericanos, fundan esta visión evolucionista de la Iglesia sobre la ideología marxista.

El marxismo sostiene que las estructuras sociales, políticas, religiosas y culturales son consecuencia ("superestructuras") del modo de producción económica. Por lo tanto, le evolución histórica hacia formas siempre más socializadas de producción conduciría, *ipso facto*, a una evolución hacia estructuras sociales, políticas, culturales y religiosas más igualitarias. El comunismo, es decir la etapa más allá de la dictadura del proletariado, sería el punto de llegada de este proceso. La Tdl, especialmente en sus versiones latinoamericanas, aplica estos conceptos marxistas a la Iglesia. Según la Tdl, la Iglesia se configura de acuerdo con las estructuras socio-políticas vigentes, las cuales, a su vez, se configuran según el modo de producción económica.

"La iglesia no actúa en un terreno abandonado, sino en una sociedad históricamente situada — afirma Leonardo Boff — *Esto significa que la iglesia, nolens volens, se halla limitada y orientada por el contexto social. (...) El campo religioso-eclesiástico es una porción del campo social, el cual influye sobre él dialécticamente"*. Y continúa: *"Damos por sentado (...) que el pivote organizador de una sociedad radica en su modo específico de producción. (...) Esta actividad es estructural. Sobre ella se construye todo el resto de la sociedad. (...) También la iglesia está condicionada, limitada y orientada por el modo específico de producción"*[345].

La Iglesia acompañaría, pues, la evolución del sistema de producción económica. Escribe Boff: *"El campo religioso-eclesiástico no es conjunto fijo y estructurado de actividades, actores, institu-*

ciones y discursos referidos a Dios, a Cristo y a la Iglesia-sacramento. Es el resultado de un proceso de producción, el resultado de un trabajo de estructuración que posee dos fuerzas productivas: la sociedad, con su modo de producción, y la experiencia cristiana, con su contenido de revelación. En otras palabras, la Iglesia-institución no nace ya acabada desde el cielo. Ella es también fruto de una historia específica"[146].

La Iglesia fundada por Cristo

3. La Iglesia es una sociedad perfecta con una estructura visible

a. Una estructura visible

Nuestro Señor Jesucristo fundó Su Iglesia como una sociedad perfecta, con una estructura visible gobernada por una autoridad legítima por Él constituida.

Dios quiso que la Iglesia tuviese una estructura visible, de modo que todos los hombres, incluidos los no instruidos, pudieran reconocerla inequívocamente aún solo a partir de su aspecto externo. Al respecto enseña León XIII: *"Si miramos en la Iglesia el fin último que se propone y las causas inmediatas por las que produce la santidad en las almas, seguramente la Iglesia es espiritual; pero si consideramos los miembros de que se compone y los medios por los que los dones espirituales llegan hasta nosotros, la Iglesia es exterior y necesariamente visible"*[147].

b. Una sociedad perfecta

La Iglesia posee todas las características de una sociedad:

— Un cuerpo de miembros: los fieles;

— Una autoridad que confiere unión moral entre los miembros y los orienta hacia un fin común: el Papa y los obispos;

— Un fin común: la salvación eterna;

— Medios comunes para alcanzar dicho fin: profesión de la misma fe, participación en los mismos sacramentos, obediencia a la misma autoridad.

Esta sociedad es perfecta porque posee todos los medios para su fin, gozando, en conse-

cuencia, de plena autonomía en su propio campo. Enseña Pío XI: *"La Iglesia, sociedad de orden sobrenatural y universal, sociedad perfecta, porque tiene en sí misma todos los medios indispensables para su fin, que es la salvación eterna de los hombres, y, por lo tanto, suprema en su orden."*[348].

c. La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo

El *Catecismo de la Iglesia Católica* reafirma la doctrina perenne: *"La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo"*[349].

Explicando esta verdad, León XIII enseña: *"La Iglesia es con frecuencia llamada en las sagradas letras un 'cuerpo', y también el 'cuerpo de Cristo'. Porque la Iglesia es un cuerpo visible a los ojos. De aquí se sigue que están en un pernicioso error los que, haciéndose una Iglesia a medida de sus deseos, se la imaginan como oculta y en manera alguna visible. Por su origen es, pues, la Iglesia una sociedad divina; por su fin y por los medios inmediatos que la conducen es sobrenatural; por los miembros de que se compone, y que son hombres, es una sociedad humana. Por esto la vemos designada en las Sagradas Escrituras con los nombres que convienen a una sociedad perfecta"*[350].

La nueva Iglesia de la Tdl

3. La Iglesia es una comunidad fluida animada por el Espíritu

a. La Iglesia no es una sociedad perfecta

Para la Tdl, la Iglesia no es una sociedad perfecta. No es ni siquiera visible. Según las versiones más auténticas de la Tdl, la Iglesia no debería tener un estructura jurídica formal. El teólogo de la liberación español Casiano Floristán, ex-presidente de la *Asociación de Teólogos Juan XXIII*, cuestiona la definición de la Iglesia como una sociedad perfecta. Adoptando la hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura desaprobada por Benedicto XVI, afirma: *"El Concilio Vaticano II marca un punto de inflexión. La iglesia no es definida por categorías jurídicas: una sociedad perfecta jerárquicamente organizada. Se pone de relieve, en cambio, su realidad esencialmente comunitaria e histórica. La Iglesia es la comunión de los creyentes llamados por Dios y animados por el Espíritu"*[351].

b. Una Iglesia "neumática" definida en términos de energía y de carismas

Los teólogos de la liberación rechazan la doctrina tradicional y dogmática de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. "Cuerpo", afirman, implica estructura y, por tanto, jerarquía. Evitan dicho

concepto y hablan, en cambio, de la Iglesia en términos de "espíritu", esto es, de una realidad fluida que rehúye cualquier estructuración.

Luego de rechazar el Magisterio tradicional, criticando especialmente las encíclicas *Satis Cognitum* de León XIII y *Mystici Corporis Christi* de Pío XII, Leonardo Boff escribe: *"La expresión Iglesia Cuerpo de Cristo debe ser definida con cuidado. (…) La iglesia debe ser pensada no tanto a partir del Jesús de la carne, sino y principalmente a partir del Cristo resucitado, identificado con el Espíritu. La Iglesia no sólo tiene un origen cristológico, sino también y especialmente uno neumatológico (pneuma = espíritu). (…) Ella tiene una dimensión dinámica y funcional, que la define en términos de energía, carisma, construcción del mundo"*[352].

c. El objetivo final de la Tdl: una Iglesia "neumática" y "cósmica"

Una Iglesia guiada por una misteriosa "fuerza inmanente". **Las palabras de Boff nos permiten introducir dos conceptos: "Iglesia neumática" e "Iglesia cósmica", cada vez más en uso en las versiones modernas de la Tdl, en la medida que la "Iglesia popular", de sabor marxista, pierde relevancia histórica.**

La "Iglesia neumática" sería una aglomeración fluida de personas que reciben inspiración directamente del "Espíritu", bajo la forma de movimientos internos y de "carismas". Tales fermentos pentecostales serían compartidos por la comunidad a través de ciertos ritos no muy diversos de aquellos en boga en los círculos *New Age*. Ésta sería la fuente de autoridad y de ministerio en la nueva Iglesia. Según James y Evelyn Whitehead: *"La guía divina no debe ser vista como la de un Patriarca o de un Señor, sino más bien como una fuerza inmanente a la comunidad misma. (…) Esta fuerza benévola no debe ser tratada como persona"*[353].

Indistinta del cosmos. **La "Iglesia neumática" no conocería límites, no tendría doctrina ni liturgia, ni estructura ni autoridad visibles. Para pertenecer a dicha Iglesia bastaría seguir las inspiraciones del Espíritu, el cual sopla donde quiere. No sería más necesario creer en ciertos dogmas, ni obedecer a una jerarquía, ni siquiera – al parecer – estar bautizado.**

Bajo el título *La iglesia, cuerpo del Cristo resucitado: su dimensión cósmica*, Leonardo Boff

desarrolla dicha doctrina de la Tdl: *"El carácter pneumático de la iglesia se trasluce mejor si analizamos la expresión 'la iglesia es el cuerpo de Cristo'. ¿Qué significa esta fórmula? Como dijimos, la expresión lleva a confusiones teológicas si se toma el término 'cuerpo' en sentido terrenal (carnal) y no espiritual (pneumático). Como hemos ya profundizado, con la resurrección el Cristo de la carne se hizo espiritual, esto es, su modo de existir en cuerpo, alma y divinidad no se limita más a un determinado lugar".*

En un lenguaje un tanto arcano, extrae las últimas implicaciones de tales afirmaciones: *"Ahora, como Espíritu, él se libera de todas las coordenadas terrestres y adquiere realmente dimensiones cósmicas, abierto a la totalidad de la realidad. Su cuerpo es un 'cuerpo espiritual'. Como tal, está presente en todas las cosas. Él es 'todo en todas las cosas' y nada de lo que existe está fuera de su presencia. Como decía un texto antiguo que hacía hablar al Resucitado: 'He levantado la piedra y estoy debajo de ella, he partido la madera y estoy dentro de ella. Estaré con ustedes todos los días, hasta el fin de los tiempos'. Con esto, Cristo ha abierto todas las barreras".*

Según el teólogo brasileño, Cristo no es carnal sino "neumático" y "cósmico", una suerte de presencia inmanente en el cosmos e indistinguible de él, una energía que fluye a través de todas las cosas. La Iglesia como Cuerpo de Cristo tendría, pues, las dimensiones del Cristo neumático, es decir, no tendría ningún límite: *"Cristo resucitado ha abierto todas las barreras (...), ha abolido todas las divisiones. (...) Nada puede limitar su inefable y neumática comunicación. Pero, ¿dónde se manifiesta esta realidad del Cristo? (...) Si el Cristo neumático (resucitado) no conoce más las limitaciones y los límites cerrados, entonces su cuerpo que es la iglesia no puede encapsularse dentro de los límites de su propia dogmática, ritos, liturgia, derecho canónico. La iglesia posee las mismas dimensiones del Cristo resucitado. Y estas dimensiones son cósmicas".*

¿Quiénes pertenecerían a esta Iglesia cósmica? Responde el teólogo de la liberación brasileño: *"Todos los hombres salvados y que viven en el Espíritu Santo deberían, por eso, sentirse miembros de la iglesia. (...) Ninguno está fuera de la iglesia, porque no existe ningún 'afuera', como ninguno está fuera de la realidad de Dios y del Cristo resucitado"*[334].

¿Qué quieren decir exactamente los teólogos de la liberación cuando hablan de "Iglesia

neumática" o "cósmica", resultado final de las luchas liberadoras en el campo eclesiástico? ¿Una Iglesia que parece abrazar no sólo a todos los hombres, sino también a los objetos inanimados? ¿Una Iglesia gobernada no por una autoridad visible, sino por una fuerza inmanente a la comunidad misma y no vista como persona? Son cuestiones delicadísimas que permanecen sin respuesta satisfactoria, al menos en sus obras publicadas. A estas alturas nos preguntamos: ¿esta "Iglesia neumática" conservaría aún alguna semejanza con la Iglesia Católica?

En éste como en otros puntos corresponde a los teólogos de la liberación aclarar sus propias posiciones.

La Iglesia fundada por Cristo

4. La Iglesia es una sociedad jerárquica

a. Una jerarquía que enseña, santifica y gobierna

Nuestro Señor Jesucristo fundó su Iglesia como una sociedad jerárquica. Él estableció un jefe visible para esta sociedad, confiriendo a Simón Pedro el poder de las llaves: *"Bienaventurado eres, Simón Bar-Yoná. (...) Y Yo, te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del abismo no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del reino de los cielos: lo que atares sobre la tierra, estará atado en los cielos, lo que desatares sobre la tierra, estará desatado en los cielos"*[355].

Ésta es la doctrina de la Iglesia, enseñada inmutablemente hasta nuestros días, por ejemplo, en el *Catecismo de la Iglesia Católica*: *"El Señor hizo de Simón, al que dio el nombre de Pedro, y solamente de él, la piedra de su Iglesia. Le entregó las llaves de ella; lo instituyó pastor de todo el rebaño"*[356]. El texto se hace eco de la constitución conciliar *Lumen Gentium*, que afirma: *"El Romano Pontífice tiene sobre la Iglesia, en virtud de su cargo, es decir, como Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, plena, suprema y universal potestad, que puede siempre ejercer libremente"*[357].

Nuestro Señor instituyó una jerarquía en su Iglesia cuando, de entre sus discípulos, eligió a los doce Apóstoles, instruyéndolos en modo especial. Los Apóstoles fueron consagrados obispos. Nuestro Señor, a Quién "se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra", les confió un mandato,

confiriéndoles, al mismo tiempo, los poderes para llevarlo a cabo. Este mandato consiste en la misión de enseñar, santificar y gobernar, el cual deben ejercitar en unión con Pedro. Citando la constitución *Lumen Gentium*, el *Catecismo de la Iglesia Católica* es muy claro: *"'Así como permanece el ministerio confiado personalmente por el Señor a Pedro, ministerio que debía ser transmitido a sus sucesores, de la misma manera permanece el ministerio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ser ejercido perennemente por el orden sagrado de los obispos'. Por eso, la Iglesia enseña que 'por institución divina los obispos han sucedido a los apóstoles como pastores de la Iglesia. El que los escucha, escucha a Cristo; el que, en cambio, los desprecia, desprecia a Cristo y al que lo envió"*[358].

Los Apóstoles no recibieron el mandato y los poderes a él relacionados de la comunidad de los fieles, sino directamente de Nuestro Señor Jesucristo. No fueron elegidos por el pueblo, sino escogidos por Dios. El episcopado, por tanto, es de institución divina.

Los Apóstoles (obispos) recibieron la plenitud del sacerdocio, constituyendo el primer grado de la jerarquía del Orden. El segundo grado está compuesto por los presbíteros (sacerdotes), que participan sólo en parte del mandato y, por tanto, de los poderes de los obispos. El tercer grado está compuesto por los diáconos, ordenados por los Apóstoles como colaboradores en ciertas tareas pastorales. La transmisión de los poderes se lleva a cabo en forma personal, a través de la imposición de las manos.

Estos son los grados de la jerarquía del Orden en la Iglesia, doctrina enseñada desde los primeros tiempos, como atestigua la *Carta a los Corintios* del Papa San Clemente I, escrita en el año 96[359], y las cartas a Cipriano de Cartago y Fabio de Antioquía, escritas por el Papa San Cornelio en el año 251[360]. Recogiendo este Magisterio, el Concilio de Trento decretó: *"Si alguno dijere que en la Iglesia Católica no existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros, sea anatema"*[361].

Luego están los laicos, quienes, haciendo parte de la Iglesia por el bautismo, no participan, sin embargo, del sacramento del Orden.

b. Dos categorías distintas: pastores y fieles

De aquí la tradicional división de la Iglesia entre *Ecclesia docens*, con el poder de enseñar, gobernar y santificar, y *Ecclesia discens*, es decir, los laicos, con el deber de ser enseñados, gobernados y santificados.

Con suma claridad, San Pío X resume esta doctrina: *"La Escritura enseña, y la tradición de los Padres lo confirma, que la Iglesia es el Cuerpo místico de Jesucristo, regido por pastores y doctores; es decir, una sociedad humana, en la cual existen autoridades con pleno y perfecto poder para gobernar, enseñar y juzgar. Esta sociedad es, por tanto, en virtud de su misma naturaleza, una sociedad jerárquica; es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño, esto es, los que ocupan un puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y estas categorías son de tal modo distintas unas de otras, que sólo en la categoría pastoral residen la autoridad y el derecho de mover y dirigir a los miembros hacia el fin propio de la sociedad; la obligación, en cambio, de la multitud no es otra que dejarse gobernar y obedecer dócilmente las directrices de sus pastores"*[502].

La nueva Iglesia de la Tdl

4. La Iglesia es democrática e igualitaria

a. La Tdl cancela la distinción entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens*

Impulsada por su espíritu igualitario, la Tdl tiende a cancelar toda jerarquía en la Iglesia, comenzando por la distinción entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens*. En su libro *Iglesia: carisma y poder*, Leonardo Boff dedica un capítulo entero al tema: *"Toda la iglesia (communitas fidelium) constituye la ecclesia docens. Toda la Iglesia (communitas fidelium) constituye la ecclesia discens"*. Según el teólogo brasileño, *"docens y discens no son sino dos cadencias de la única y misma comunidad. Son dos adjetivos que califican dos modos de actuar de la comunidad entera. No son dos sustantivos que introducen una dicotomía en la misma comunidad"*[503].

b. La autoridad del Papa: una "dictadura"

Los teólogos de la liberación afirman — por lo demás, sin fundamento histórico — que la constitución jerárquica de la Iglesia sería consecuencia del Edicto de Milán (313), mediante el que Constantino declaró al cristianismo *religio licita*, y del Edicto de Tesalónica (380), mediante el cual

Teodosio lo impuso como religión oficial del Imperio. Traicionando la originaria naturaleza "fraterna" de la Iglesia, el Papado habría adoptado, en consecuencia, las características del Imperio Romano. Este proceso se habría completado en la Edad Media, especialmente bajo San Gregorio VII.

Criticando el hecho que *"el Summus Pontifex venía así a asumir la herencia del Imperio Romano y a constituirse como poder absoluto, desposando en su persona el sacerdotium y el regnum"*, Boff rechaza la *"dictadura del papado"*, arremetiendo con fuerza contra *"la teología de la llamada 'cefalización'"*[364]. Posición, por otra parte, perfectamente acorde con el igualitarismo de la Tdl. Rechazando la jerarquía en la sociedad, ¿podía aceptarla en la Iglesia?

c. Iglesia-pueblo de Dios: El pueblo confiere el poder al clero

Leonardo Boff presentó el esquema de la nueva eclesiología en la primera Conferencia Nacional de Comunidades Eclesiales de Base en Brasil:

Explica Boff: *"Todos los servicios se dan al Pueblo de Dios, en el Pueblo de Dios, para el Pueblo de Dios. Los servicios son posteriores. La comunidad es lo primero. Estilo: fraterno-comunitario, flexible"*. En esta concepción, la comunidad detenta la plenitud del poder a través de una suerte de

participación directa con lo que llama "Cristo-Espíritu Santo", para conferirlo luego a los obispos, a los sacerdotes y a los "coordinadores", es decir, a los líderes de las Comunidades Eclesiales de Base. Boff minimiza la imposición de las manos durante el rito de la ordenación, reduciéndola a un gesto simbólico que confirmaría la elección de la comunidad[365].

d. La comunidad es soberana

El elemento fundamental de la eclesiología de la Tdl es una peculiar interpretación del concepto de "pueblo de Dios", no como lo entiende el Magisterio, sino como aplicación a la Iglesia de la doctrina de Rousseau de la soberanía popular. Según esta interpretación, la Iglesia estaría constituida por un cuerpo sustancialmente indiferenciado de fieles, todos igualmente "pueblo de Dios". Al ser soberano, el "pueblo de Dios" no debería reconocer ninguna autoridad humana, sino simplemente dejarse guiar por los "movimientos del Espíritu". Dice Casiano Floristán: *"La autoridad viene de Cristo a la comunidad, y no en modo piramidal a través de mediaciones. Las Comunidades de Base ponen el acento sobre los carismas, es decir, los movimientos del Espíritu, gracias dadas gratuitamente en vista de situaciones concretas"*[366].

e. La democratización de la Iglesia

La aplicación a la Iglesia del mito rousseauniano conduce a su democratización, es decir, a la disolución de su constitución jerárquica. *"La afirmación doctrinal de que todos los miembros del Pueblo de Dios, cada uno a su modo, participa de la triple función de Cristo [real, sacerdotal, profética] implica el reconocimiento de la naturaleza ministerial de toda la Iglesia"*, afirma el teólogo español Joaquín Losada. Interpretando dichas afirmaciones de modo igualitario, continúa: *"Con este reconocimiento se abre el camino a una real participación de todos en la vida de la Iglesia, qu puede encontrar sus formas concretas en los modelos que ofrece la sociedad democrática moderna. Desde aquí, fundamentados en la eclesiología conciliar, hay que hablar de la urgencia de un proceso de democratización de la Iglesia"*[367].

f. Una "Iglesia comunitaria"

En los escritos de los teólogos de la liberación, "democracia" es algo muy diferente de como la entendía, por ejemplo, el Papa León XIII en las encíclicas *Diuturnum illud* e *Immortale Dei*, y afín, en cambio, al sentido acuñado por la Revolución Francesa.

En tal sentido, como explica el teólogo americano David Killian, ex-director de la *National Federation of Priests' Councils Task Force on Basic Christian Communities*, la democracia implica un "modelo comunitario" de Iglesia: *"[Las Comunidades de Base] son la expresión de una nueva visión de la Iglesia. (...) Ellas tratan de vivir la teología de la Iglesia como pueblo de Dios en peregrinación por el mundo. Tal modelo de Iglesia no es predominantemente jerárquico ni autoritario, sino más bien comunitario"*[368].

En esta Iglesia comunitaria, los carismas y los movimientos del Espíritu estimularían una misteriosa vida común, apoyada por fenómenos místicos, y quizá también parapsicológicos, todavía poco esclarecidos por los teóricos de la Tdl. Todos los fieles participarían, de alguna manera, de tales fenómenos, permitiendo que la nueva Iglesia subsista fraternalmente sin necesidad de estructuras fijas. Sería, por tanto, una Iglesia anárquica, en el sentido etimológico del término, es decir, una Iglesia sin un gobierno visible.

Tal democratización es coherente con la idea de un Dios inmanente a la comunidad. *"Mientras el sacerdote o el obispo era considerado exclusivamente el representante de un Dios trascendente* — escriben James y Evelyn Whitehead — *tenía sentido colocarlos por encima y fuera de la comunidad"*[369]. Si, por el contrario, se concibe a Dios como una "fuerza inmanente" al pueblo de Dios, esta diferenciación jerárquica no tiene más sentido.

g. ¿Jerarquía o funciones? La historia fantástica de la Tdl

Los teólogos de la liberación no hablan de jerarquía, sino apenas de diferentes funciones al interior del pueblo de Dios. Sostienen también que dichas funciones no provienen de poderes específicos derivados del sacramento del Orden. Son simplemente "servicios" a la comunidad, titular de los plenos poderes.

Según la Tdl, las funciones de enseñar, santificar y gobernar no fueron conferidas a personas singulares, sino a la Iglesia primitiva en su conjunto, esto es, a la comunidad. Los Apóstoles no habrían sido constituidos obispos. Escribe Leonardo Boff: *"Ahora podemos decir que Jesús no escogió a los Doce como futuros fundadores de iglesias. Jesús instituyó a los Doce como una comunidad, como una iglesia mesiánica y escatológica. Los apóstoles no deben ser vistos tanto como individuos, sino*

más bien como los Doce, una comunidad mesiánica reunida en torno a Jesús y a su Espíritu. Esta comunidad se expandió luego, dando origen a otras comunidades apostólicas"[370].

Podemos aplicar a los teólogos de la liberación la acusación lanzada por San Pío X a los modernistas: *"fantasean acerca de la Iglesia"*[371]. Según la historia fantástica de la Tdl, la Iglesia primitiva habría sido *"una rica y espléndida confusión de ministerios"*, ejercidos promiscuamente por hombres y mujeres. El ambiente era *"entusiasta y desorganizado"*. No obstante, *"mientras las expectativas apocalípticas del fin del mundo disminuían, los cristianos comenzaron a sentir necesidad de ministerios más organizados. (...) Iniciaron así un proceso, todavía en curso, mediante el cual la comunidad autorizaba formas específicas de ministerio y de liderazgo para satisfacer las necesidades concretas"*.

No sabiendo cómo llamar a estos nuevos ministerios, los fieles habrían tomado prestados algunos títulos de uso común en la época, como "anciano" y "vigilante" los cuales, sin embargo, eran simplemente "metáforas" o "imágenes", sin ningún contenido de poder real. Con el tiempo, no obstante, la autoridad se habría concentrado en pocas manos y los mismos caracteres de los ministerios habrían cambiado, cuando *"los cristianos comenzaron a imaginar a sus líderes como sacerdotes"*. Separándose de la comunidad, los ancianos habrían devenido en "sacerdotes", y los vigilantes en "obispos". La administración de los sacramentos, hasta entonces llevada a cabo por la comunidad, se habría vuelto privilegio del clero. Las mujeres habrían sido, poco a poco, excluidas, y el clero habría comenzado a adoptar el celibato. Por último, ya en la Edad Media, se habría elaborado una eclesiología *ad hoc* para justificar tal proceso degenerativo, completamente extraño al proyecto original de Nuestro Señor[372].

h. Fraternidad e igualitarismo

Los teólogos de la liberación hablan a menudo de "fraternidad", dando la impresión de referirse al amor recíproco entre los hombres y, en particular, entre los seguidores de Nuestro Señor Jesucristo, sentimiento no sólo perfectamente legítimo, sino necesario. En realidad, para la Tdl "fraternidad" tiene un significado específico, más afín a la Revolución Francesa que al Magisterio de la Iglesia. A su juicio, el hombre sólo puede amar cuando trata el prójimo como su perfecto igual, nunca como superior, o como inferior. Según ellos, la desigualdad lleva necesariamente a la

opresión y a la explotación, empujando a los inferiores a la rebelión. La "fraternidad" sería, entonces, el sentimiento que une a personas perfectamente iguales. Aplicada al orden temporal, tal visión supondría una sociedad sin clases. En el ámbito eclesiástico, supondría una Iglesia igualitaria.

Con el título "Hacia la fraternidad popular", el teólogo de la liberación español Juan José Tamayo-Acosta explica lo que la Tdl entiende por "fraternidad": *"La verdadera fraternidad sólo se realiza cuando todo el pueblo la construye, gestiona y participa de ella. Y ello sólo será posible cuando el pueblo genere una sociedad sin clases, en la cual desaparezca todo explotación entre los hombres"*[373].

La Iglesia fundada por Cristo

5. La Iglesia se divide en clero y laicado

a. El sacramento del Orden produce una diferenciación sustancial en la Iglesia

Los obispos, los sacerdotes y los diáconos son ministros consagrados. Ellos reciben el sacramento del Orden, no de la comunidad de los fieles, sino de Nuestro Señor Jesucristo, cuyo sacerdocio es único, suficiente e irrepetible. Existe, por tanto, una distinción sustancial en la Iglesia entre el clero y los laicos. Estos últimos no reciben el sacramento del Orden.

b. Afirmar que la comunidad confiere los poderes sacerdotales es herético

En la encíclica *Pascendi*, renovando la condena emitida por Pío VI en la Constitución *Auctorem Fidei* (1794), San Pío X enseña: *"La proposición que dice que la potestad ha sido dada por Dios a la Iglesia para comunicarla a los Pastores, que son sus ministros, en orden a la salvación de las almas; entendida de modo que de la comunidad de los fieles se deriva en los Pastores el poder del ministerio y régimen eclesiástico, es herética"*[374].

c. El sacerdocio de los laicos

Por el Bautismo nos volvemos miembros del Cuerpo Místico de Cristo, Sumo Sacerdote, y participamos, por tanto, en cierto modo, de su triple ministerio: real, profético y sacerdotal. No todos los bautizados, sin embargo, son igualmente sacerdotes. El sacerdocio de los files, llamado común o bautismal, es esencialmente diverso del sacerdocio derivado del sacramento del Orden, llamado sacramental, ministerial o jerárquico.

En la encíclica *Mediator Dei*, Pío XII alerta contra *"quienes dicen que en el Nuevo Testamento sólo se entiende con el nombre de sacerdocio aquel que atañe a todos los bautizados; y que el precepto que Jesucristo dio a los Apóstoles en su última cena, de hacer lo que El mismo había hecho, se refiere directamente a todo el conjunto de los fieles; y que sólo más adelante se introdujo el sacerdocio jerárquico. Por lo cual creen que el pueblo tiene verdadero poder sacerdotal, y que los sacerdotes obran solamente en virtud de una delegación de la comunidad"*[375].

La nueva Iglesia de la Tdl

5. Todo el pueblo de Dios posee poderes sacerdotales

a. Nuestro Señor no fue sacerdote ni ordenó sacerdotes

Contrariando el Magisterio dogmático de la Iglesia, James y Evelyn Whitehead afirman categóricamente: *"Jesús no era en absoluto un sacerdote, ni en el sentido contemporáneo de sumo sacerdote hebreo de entonces, ni en el sentido moderno de clero católico ordenado"*. Desdeñando la doctrina tradicional según la cual *"Jesús ordenó a los Apóstoles como sacerdotes"*, afirman que *"durante el primer siglo de vida cristiana la distinción entre clero y laicos aún no había surgido"*[376].

b. Un "sacerdocio grupal"

Los teólogos de la liberación introducen una confusión resbaladiza respecto del sacerdocio. Afirman que todos los miembros del pueblo de Dios reciben poderes directamente de Cristo, hablan casi exclusivamente del sacerdocio bautismal, acrecentándolo hasta equipararlo al del clero. Escribe Leonardo Boff: *"La comunidad entera es fundamentalmente sacramental. Toda ella es sacerdotal, y sacerdotal de modo directo — aparte de la mediación de los ministros ordenados — por el hecho de su fe y de su bautismo. Los fieles están injertados en Cristo, y Cristo, con todos sus poderes, se hacer presente y operante en la comunidad"*[377].

La Tdl propone el concepto de sacerdocio comunitario. Escribe Casiano Floristán: *"La división entre clero y laicos no es otra cosa que la aplicación al campo eclesiástico de las distinciones sociales entre aristocracia y clases populares. La comunidad cristiana exigen un nuevo tipo de presbítero y un nuevo estilo de ministerio. (...) En esta comunidad se establece un nuevo tipo de ministerio no clerical, orientado hacia un sacerdocio grupal"*. El sacerdocio es, por tanto, redefinido como *"la*

animación crítica de un grupo de la iglesia local sobre la base de la fe en Jesucristo, con la finalidad de inspirar su actividad en el mundo"[378]. No es preciso resaltar cuántos años luz se aparta esto del Magisterio.

Los teólogos de la liberación son, no obstante, muy cautos. No quieren que este concepto de "sacerdocio grupal" sea aplicado inmediatamente. Ello podría provocar reacciones. Imaginan, más bien, un largo proceso por el cual los laicos asumirían progresivamente funciones sacerdotales, a fin de eliminar la distinción entre clero y laicado. Los laicos, dicen, deberían recuperar los elementos comunitarios de la Iglesia primitiva, tanto tiempo descuidados. Este proceso estaría ya en marcha en las Comunidades Eclesiales de Base. Así lo describe el teólogo de la liberación brasileño Carlos Mesters, teórico de dichas comunidades:

"El pueblo debe asumir gradualmente parcelas de las funciones sacerdotales. No, sin embargo, con una visión clerical. (...) Si conseguimos iniciar este proceso, creo que la gente acabará por acceder al núcleo de la función sacerdotal, hasta ahora impedida por el derecho canónico, y podrá entonces asumir los servicios sacramentales como una función propia". Esto, prosigue Mesters, no se realizará sin una lucha de clases pueblo-jerarquía, una lucha de liberación: *"Esto no será un don otorgado graciosamente al pueblo por la Jerarquía, atenuando las leyes canónicas. Será una conquista del pueblo"*[379].

6. La "Iglesia popular"

Luego de trazar, de manera necesariamente esquemática, la eclesiología de la Tdl, confrontándola con el Magisterio de la Iglesia, cerramos este capítulo con un breve discusión sobre la "Iglesia popular" propuesta por los teólogos de la liberación.

a. Libertar la Iglesia

La meta de la Tdl en el campo eclesiástico sería una Iglesia "neumática" y "cósmica", "fraterna" y "comunitaria", sin estructuras ni dogmas fijos. Tal Iglesia no podrá nacer sin "un doloroso proceso de liberación" (Leonardo Boff), es decir, una lucha revolucionaria contra la Iglesia institucional. Dos mil años de constitución jerárquica, de Magisterio dogmático, de liturgia solemne y de disciplina moral no pueden simplemente evaporarse en el aire. Es necesaria una lucha de libera-

ción para acabar con las opresiones, abriendo así el camino para la nueva Iglesia.

La principal tarea de los fieles comprometidos con el movimiento de la Tdl sería, por tanto, organizar a todos los "oprimidos" dentro de la Iglesia, conduciéndolos a la lucha dialéctica contra las estructuras eclesiásticas "opresoras". La asociación de tales fieles sería la "Iglesia popular" o "Iglesia de los pobres".

Esta "Iglesia de los pobres", según Jon Sobrino, va más allá de la eclesiología del "pueblo de Dios" enseñada por el Concilio Vaticano II: *"La Iglesia de los pobres no es* tout court *aquello que el Vaticano II enseña acerca de la Iglesia como pueblo de Dios. Evidentemente, ella supuso un gran desarrollo de singular importancia. Sirvió para contrapesar el peso excesivo de la eclesiología del cuerpo místico, restituyendo autenticidad a este cuerpo. Sirvió para contrapesar la concepción jerárquica de la Iglesia, restituyendo a la base la primacía sobre el vértice. Sirvió para desplazar el monopolio de la fe, yendo a encontrarla, en primer lugar, en el pueblo entero. (...) La reflexión del Vaticano II fue sumamente importante para avanzar hacia la noción de una Iglesia de los pobres, pero ésta no se encuentra en aquélla sino de modo virtual"*[380].

b. Una Iglesia constituida por los oprimidos

La Tdl no usa la expresión "pueblo de Dios" en sentido teológico y espiritual, esto es, los miembros de la Iglesia, sino en el sentido marxista de proletariado, vale decir, oprimido. Se pasa, por tanto, de un concepto teológico a uno ideológico. He aquí las palabras de Leonardo Boff: *"Iglesia-pueblo -de-Dios. Tomamos la categoría 'pueblo' no en el sentido de nación, que engloba a todos indistintamente y esconde las asimetrías internas, sino más bien en el sentido de pueblo-clase subalterna, que se define por hallarse excluido de la participación y reducido a un proceso de masificación"*[381].

Ampliando el concepto de "pobre", el Documento Final del Congreso Ecuménico de Teología, celebrado en San Pablo, Brasil, en 1980 y dedicado a la eclesiología de las Comunidades Eclesiales de Base, afirma: *"[Los pobres] son las clases explotadas, las razas oprimidas, las personas que algunos quisieran que permanecieran anónimas y ausentes de la historia humana"*[382]. En las versiones más *aggiornate* de la Tdl, el concepto de "pobre" es ulteriormente extendido hasta incluir a cual-

quier que se sienta, de algún modo, oprimido: las mujeres, los homosexuales, los negros, los indios y así sucesivamente.

c. Una novedad sustancial, una nueva Iglesia

Los teólogos de la liberación no ocultan que esta "Iglesia popular" sea una nueva Iglesia. Escribe Jon Sobrino: *"El espíritu de Jesús está en los pobres, y a partir de ellos recrea toda la Iglesia. (...) La iglesia de los pobres [supone] una nueva misión, la cual configura una nueva Iglesia, o una nueva forma de ser Iglesia"*[383].

7. Características marxistas de esta eclesiología

Como en otros puntos, la Tdl, particularmente en sus versiones latinoamericanas, toma del marxismo algunas bases doctrinales para la eclesiología de la Iglesia popular.

a. El concepto marxista de alienación

El marxismo asume, en líneas generales, la fábula imaginada por Rousseau de una sociedad primitiva paradisíaca, en la cual todos los hombres serían iguales y libres, los bienes se obtendrían en común y los temas de interés genera se decidirían de modo consensual. Según Marx, en esta suerte de comunismo primitivo reinaba la felicidad completa, pues la principal causa de fricción entre los hombres, es decir la avaricia, no tenía razón de ser puesto que todo se poseía en común.

En el tránsito de una vida nómada a una vida sedentaria basada en la agricultura y la ganadería, siempre según la fábula, algunos hombres se habrían apropiado de los medios de producción (tierra, ganado, herramientas agrícolas) para su propio provecho. Esto habría supuesto un golpe mortal a la sociedad primitiva, generando divisiones y fricciones. Según Marx, los desheredados se habrían visto constreñidos a vender su propio trabajo a los propietarios, transformándose por ello en "alienados". Habrían perdido no sólo la libertad económica, sino con ella la libertad individual, e con ello una parte de su propio ser.

El poder económico habría, entonces, permitido a los propietarios apoderarse del poder político, social y cultural, alienando todavía más a los desheredados. A partir de aquel momento, la sociedad se habría dividido en dos clases antagónicas: un vértice compuesto por los propietarios

de los medios de producción, y una base compuesta por aquellos que no poseen ninguno y deben, por tanto, vender su propio trabajo a los propietarios. Desde el punto de vista marxista, dicha dependencia implica no solo explotación y opresión, sino una auténtica prostitución del propio ser.

b. La Tdl adapta estos conceptos marxistas a la Iglesia

La Iglesia primitiva no poseía jerarquías ni estructuras de poder. Adaptando la fábula rousseauniana-marxista al campo eclesiástico, la Tdl imagina que la Iglesia primitiva era una simple concentración de fieles, el "pueblo de Dios" sin jerarquías ni estructuras de autoridad. En ella reinaban el entusiasmo y la alegría fraternal, precisamente porque todo era de todos.

Nace una jerarquía que se apodera de los "medios de producción eclesiásticos". En algún momento, sin embargo, algunas personas más astutas se habrían apropiado de los poderes y privilegios eclesiásticos (los "medios de producción eclesiásticos"), constituyéndose como jerarquía. Estos jerarcas habrían, enseguida, elaborado una eclesiología *ad hoc* para justificar su situación privilegiada, de manera no muy diversa a como, según la doctrina marxista, los burgueses habrían modelado la cultura dominante para justificar sus propios privilegios.

La Iglesia se divide entre vértice y base. Tal "institucionalización" de la Iglesia (es decir, la expropiación del laicado por parte de la jerarquía) habría ocurrido en los primeros siglos de la era cristiana, y estaría ya completada en el siglo IV. Escuchemos a Leonardo Boff: *"Hasta el siglo cuarto, esto es, hasta el advenimiento de Constantino (313), la Iglesia primitiva estaba constituida en su mayoría por los pobres. (...) A partir de Constantino y Teodosio, la Iglesia fue obligada gradualmente a aceptar la hegemonía cultural de Occidente. Esto la condujo a ocupar el puesto del poder político. De base, la Iglesia se transformó en vértice, introduciendo una división entre los fieles comunes (plebs christiana), que continuaban siendo la base, y la jerarquía eclesiástica, convertida en un cuerpo de dignatarios (nobiles), el vértice"*[384].

Prosiguiendo con la fábula, Boff pasa a explicar cómo la Iglesia habría elaborado una teología *ad hoc* para justificar tales divisiones: *"El poder se concentra gradualmente en manos del clero, el poder civil es al mismo tiempo religioso. Desde el siglo VIII el proceso se transformó en un fenómeno sociológico. Bajo Gregorio VII e Inocencio III, en tiempos de San Francisco, el vértice consiguió ob-*

tener el dominio total. Surgió así el clericalismo, es decir, la concentración total del poder sagrado en las manos del clero. El clero monopolizó los bienes de la salvación, convirtiéndose en el titular exclusivo de los poderes necesarios para producir y reproducir el capital simbólico. Pari passu [el clero] procedió con la expropiación de los laicos, hasta reducirlos a una mera mesa de fieles, simples espectadores de ritos sagrados, sin ningún medio para producir sus propios bienes religiosos. (...) Paralelamente a estas prácticas, bajo la égida del clericalismo, se ha desarrollado una correspondiente teología – ideología para justificar tal clericalismo"[385].

La constitución jerárquica de la Iglesia es explicada en términos marxistas. He aquí como el teólogo español Casiano Floristán, teórico de las Comunidades Eclesiales de Base, resume de manera esquemática el proceso de expropiación de la base por parte de la jerarquía:

> *"La eclesiología institucional distingue claramente entre la Iglesia del clero y aquella de los laicos:*
>
> *"Iglesia docente y discente: el saber.*
>
> *"Iglesia santificante y santificada: el poseer.*
>
> *"Iglesia gobernante y gobernada: el poder. (...)*
>
> *"¿Qué es, entonces, la base? Es lo que se contrapone al vértice. Características negativas de la base:*
>
> *"Económicas: el vértice se apropia de los medios de producción. A la base se le expropia el tener.*
>
> *"Políticas: el vértice concentra en sus manos el gobierno de la* res publica. *A la base se le expropia el poder.*
>
> *"Culturales: el vértice tiene el monopolio del conocimiento. A la base se le expropia el saber.*
>
> *"Por lo tanto, no es cierto que la base sea en sí misma pobre, ignorante y carente de poder político. Ella fue expropiada por el vértice a través de la explotación, opresión y dominio"*[386].

c. La Iglesia institucional, aliada de los opresores

Según la Tdl, la jerarquía habría consolidado su propio poder cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano. La Tdl ve en este evento la alianza perversa entre la

jerarquía eclesiástica (los "opresores" en la Iglesia) y la élite del Estado romano (los "opresores" en la sociedad). A partir de aquel momento y en adelante, según la Tdl, la Iglesia institucional se habría alineado siempre con los opresores: con las estructuras de poder en la época del Imperio Romano, luego con los señores feudales y con el rey durante la Edad Media, y así sucesivamente hasta nuestros días, en que estaría alineada con la burguesía.

8. Base vs Jerarquía

a. Lucha de clases en la Iglesia, lucha de clases en la sociedad

El marxismo concibe a la sociedad como dividida en dos clases antagónicas: burguesía y proletariado. La Tdl concibe a la Iglesia como dividida en dos "clases" antagónicas: jerarquía y base. Ambas divisiones serían manifestaciones, en dos esferas diversas (Iglesia y sociedad), de un mismo "mal", la desigualdad. Lo mismo para el marxismo que para la Tdl, la jerarquía supone necesariamente una opresión. En consecuencia, tanto la Iglesia como la sociedad cargarían en sí mismas la contradicción opresores/oprimidos. En el documento final del congreso de Cristianos por el Socialismo, celebrado en Quebec (Canadá) en 1975, se puede leer: *"La iglesia actual lleva en su seno la misma contradicción de clases de la sociedad capitalista. Existe una iglesia rica y una iglesia pobre, una vida eclesial que domina y oprime, y una vida eclesial dominada y oprimida"*[387].

Esta situación de "opresión" debería remediarse mediante la lucha de clases, tanto en la Iglesia como en la sociedad. Para el teólogo italiano Giulio Girardi, *"lucha de clases significa también lucha al interior de la Iglesia"*[388].

b. Liberación en la Iglesia, liberación en la sociedad

Según la Tdl, el proceso de liberación de la "base" eclesial se habría iniciado en el siglo XIX con el catolicismo liberal, continuado en el siglo pasado con el movimiento modernista, para alcanzar su madurez en los años sesenta con la consolidación de la Iglesia popular siguiendo el cauce de una cierta interpretación del Concilio. La irrupción de la base en la Iglesia coincidiría, por tanto, con el endurecimiento de las luchas proletarias en el campo socio-político, especialmente en América Latina donde, por vez primera, se podía prever un triunfo del comunismo.

Desde la perspectiva de la Tdl, estos dos procesos no son sino aspectos de una única *"irrupción*

de los pobres en la historia", que se manifiesta en el campo eclesiástico en la lucha dialéctica para la destrucción de la Iglesia institucional y el triunfo de la Iglesia popular, y en el campo temporal con la lucha dialéctica para la destrucción de la sociedad tradicional y el triunfo del socialismo. En ambos casos, los "sujetos históricos", es decir, los protagonistas de las luchas de liberación, serían los mismos. Oigamos a Leonardo Boff:

"Creemos que con las comunidades eclesiales de base se está verificando, de hecho, un fenómeno similar [al que ocurre en el campo temporal]: se trata de una auténtica eclesiogénesis (...) que se realiza en la base de la iglesia y en la base de la sociedad, es decir, entre las clases subalternas, sin poder religioso ni social. Analíticamente, importa captar bien su novedad: estas comunidades significan una ruptura respecto del monopolio del poder social y religioso, y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la iglesia y de la sociedad, con una diversa división social del trabajo y también con una diversa división religiosa del trabajo eclesiástico"[389].

La Tdl debería inspirar ambas liberaciones. Escribe Gustavo Gutiérrez: *"La ruptura con un orden social injusto y la búsqueda de nuevas estructuras eclesiales en las que están empeñados los sectores más dinámicos de la comunidad cristiana, tienen su fundamento en este planteamiento eclesiológico"*[390].

9. Las CEBs y el disenso católico

Llegamos así a un tema muy importante el cual, no obstante, por razones de espacio, no podemos sino esbozar: las Comunidades Eclesiales de Base como vanguardia de una revolución no sólo eclesiástica sino temporal.

En América Latina, la participación de las CEBs en las revoluciones socialistas alcanzó un paroxismo en los años setenta del siglo pasado. Tal vez el caso paradigmático sea el de Nicaragua, donde miles de militantes de las CEBs se unieron a la lucha armada flanqueando a los guerrilleros comunistas del *Frente Sandinista de Liberación Nacional*[391].

En los Estados Unidos, se produjo la fusión entre un amplio sector de las CEBs y la llamada "izquierda populista" inspirada por Saul Alinsky a través de la *Industrial Areas Foundation* y su

red de *peoples' organizations*. De este modo, muchas CEBs entraron a formar parte de la izquierda radical norteamericana, a veces como protagonistas, como por ejemplo en las campañas electorales de Barack Hussein Obama[392].

También en Italia las CEBs han sido protagonistas de las luchas de la extrema izquierda. *"Entre las realidades de la disensión* – escribe Valerio Gigante – *merece un puesto de destaque el movimiento de las Comunidades Cristianas de Base, nacidas espontáneamente al interior de grupos y comunidades católicas entre los años sesenta y setenta, para tratar de vivir una fe que no se desencarne de las contradicciones, de los desafíos de los dramas del mundo contemporáneo".* Y continúa: *"En cuarenta años de vida, las Comunidades Cristianas de Base han recorrido diferentes caminos, aunque reencontrándose dentro de una coordinación nacional y sobre un camino común marcado por encuentros nacionales de debate y estudio en los cuales han construido su patrimonio de puntos fundamentales: compromiso contra el Concordato y los privilegios eclesiásticos, desclericalización de la liturgia y de la vida comunitaria, compromiso político-social fuertemente vinculado a la izquierda, laicidad y apertura a todos los grandes temas del debate contemporáneo, desde el aborto a la eutanasia, del matrimonio homosexual a la inmigración".

Es significativa la referencia al aborto, al matrimonio homosexual y a la inmigración, pues muestra como las CEBs italianas han acompañado el desarrollo del proceso revolucionario, el cual ha pasado de marxista a predominantemente cultural y moral. Y esto es lo que Gigante denomina *"la proximidad [de las CEBs] al mundo gay y transexual"*, sin olvidar los experimentos con *"formas inéditas de horizontalidad"* y de *"democracia participativa"* en la propia Iglesia[393].

---

324 Leonardo BOFF, *Statement*, in *Theology in the Americas*, ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, p. 294.

325 Sergio TORRES, *Goals of the Detroit Conference*, in ibid., p. 258.

326 James D. WHITEHEAD ed Evelyn EATON WHITEHEAD, *The Emerging Laity. Returning Leadership to the Community of Faith*, Doubleday and Company, New York 1986, p. 25.

327 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, p. 109.

328 Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Las comunidades cristianas populares*, in *Desafíos Cristianos*, ed. Misión Abierta, pp. 164-165.

329 James RATIGAN, *Introduction*, in *Developing Basic Christian Communities. A Handbook*, ed. National Federation of Priests' Councils - NFPC, Chicago 1979, pp. 1-3.

330 Juan GARCÍA-NIETO PARÍS, *Proyecto de sociedad en clave de utopía y una iglesia en clave de utopía*, in *Utopia y*

profetismo, ed. José María GONZÁLEZ FAUS, pp. 149-150. Las frases entre paréntesis corresponden a la ponencia en el VIII Congreso de Teología Juan XXIII, realizado en Madrid, el 10 de setiembre 1988. Tomado de la grabación magnetofónica, archivo TFP.

331 Luigi DE PAOLI, *Camino y propuesta hacia una iglesia nazarena*, in *Desafíos Cristianos*, a cura di Misión Abierta, pp. 146-148.

332 Leonardo BOFF, *Ecclesiogenesis. The Base Christian Communities Reinvent the Church*, Orbis Books, New York l986, p. 23.

333 S. PIO X, *Motu proprio Sacrorum Antistitum*, 1° settembre 1910, in DH, 3540.

334 CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 763.

335 CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium*, 14.

336 Leonardo BOFF, *Ecclesiogenesis*, p. 50.

337 Ibid., pp. 49-50.

338 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, pp. 241-242.

339 S. PIO X, Decreto *Lamentabili sane exitu*, 53, in DH, 3453.

340 CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 765.

341 José MÍGUEZ BONINO, *Fundamental Questions in Ecclesiology*, in *The Challenge of the Basic Christian Communities*, ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, Orbis Books, New York 1981, p. 146.

342 José Antonio PÉREZ TAPIAS, *Preparando el futuro. Reflexión-balance desde la situación de los colectivos cristianos de base*, in "Misión Abierta", vol. 77, 2, abril 1984, p. 59.

343 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, p. 20.

344 Ibid, pp. 109-110.

345 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, p. 189.

346 Leonardo BOFF, *Notas teológicas da Igreja na base*, in *A Igreja que surje da base*, ed. Sergio TORRES, Edições Paulinas, São Paulo 1982, p. 210.

347 LEON XIII, encíclica *Satis Cognitum*, del 29 junio 1896, in DH, 3300.

348 PIO XI, encíclica *Rappresentanti in Terra*, del 31 diciembre 1929.

349 CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 771.

350 LEON XIII, *Satis Cognitum*, in DH, 3300.

351 Casiano FLORISTÁN, *La Comunidad Cristiana de Base*, p. 69.

352 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, pp. 240-241.

353 James WHITEHEAD y Evelyn EATON WHITEHEAD, *The Emerging Laity*, pp. 21-22.

354 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, pp. 250-251.

355 Mat. 16:18-19.

356 CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 881.

357 CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium*, 22.

358 CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 862.

359 DH, 101-102.

360 Id., 108-109.

361 CONCILIO DE TRENTO, Sess. 23, can. 6, in DH, 1776.

362 S. PIO X, encíclica *Vehementer Nos*, 11 febrero 1906, n. 8, in EE, vol 4, p. 157.

363 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, pp. 230-232.

364 Ibid., p. 90.

365 Ibid., 234.
366 Casiano FLORISTÁN, *La Comunidad cristiana de base,* p. 28.
367 Joaquín LOSADA, *El postconcilio: El problema de la transformación de la Iglesia,* in *Desafíos Cristianos*, ed. Misión Abierta, p. 89.
368 David KILLIAN, *Introduction,* in *Basic Christian Communities. The United States Experience*, p. 1.
369 James WHITEHEAD y Evelyn EATON WHITEHEAD, *The Emerging Laity*, p. 24.
370 Leonardo BOFF, *Ecclesiogenesis*, p. 28.
371 S. PIO X, *Pascendi Dominici Gregis,* in DH, 3492.
372 James WHITEHEAD ed Evelyn EATON WHITEHEAD, *The Emerging Laity,* pp. 140-145.
373 Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Las Comunidades Cristianas Populares*, in *Desafíos Cristianos*, p. 166.
374 S. PIO X, *Pascendi Dominici Gregis*, n. 24.
375 PIO XII, *Mediator Dei,* in DH, 3850.
376 James WHITHEAD y Evelyn EATON WHITEHEAD, *The Emerging Laity*, p. 142.
377 Leonardo BOFF, *Ecclesiogenesis*, p. 71.
378 Casiano FLORISTÁN, *La Comunidad Cristiana de Base,* pp. 79, 87.
379 Carlos MESTERS, *O Futuro de Nosso Passado,* p. 167, in Gustavo Antonio SOLIMEO y Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs. Comentários e documentação totais,* p. 62.
380 Jon SOBRINO, *Ressurreição da verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia,* pp. 100-101.
381 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, p 198.
382 *Final Document,* in *The Challenge of Basic Christian Communities,* ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, p. 232.
383 Jon SOBRINO, *Ressurreição da verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia,* pp. 102, 100.
384 Leonardo BOFF, *Saint Francis. A Model for Human Liberation,* Crossroad, New York 1982, pp. 52-53.
385 Ibid. p. 107.
386 Casiano FLORISTÁN, *La Comunidad Cristiana de Base*, pp. 38-40.
387 *II Conférence Internationale des Chrétiens pour le socialisme,* in Joaquín LEPELEY, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, p. 409.
388 Giulio GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971, p. 96.
389 Leonardo BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, p. 198.
390 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 301.
391 Cfr. Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Na "Noite sandinista", incitamento à guerrilha dirigido por sandinistas "cristãos" à esquerda catolica no Brasil e na America espanhola*, in "Catolicismo", Brasil, julio-agosto 1980.
392 69. Cfr. Raffaelle CITTERIO, *Hillary, Obama e il maestro Alinsky*, in "Radici Cristiane", n. 32, febrero-marzo 2008.
393 Valerio GIGANTE, *Cosa resta del Concilio,* pp. 5-7.

CAPÍTULO VI

¿Opción preferencial por los pobres o por la pobreza?

El “salvavidas de plomo” de la Tdl

Teología de la liberación y comunismo soviético: qué decía entonces el Kremlin

Es conocida por todos la expresión “compañeros de ruta”, acuñada por Lenin para indicar a los burgueses de los cuales el comunismo se serviría como aliados provisorios, para después deshacerse de ellos una vez consolidada la revolución proletaria. Por extensión, la expresión designa cualquier aliado provisorio del comunismo. Entre los “compañeros de ruta” del comunismo internacional en el siglo XX, tal vez ninguno le ha sido tan útil cuanto la Teología de la Liberación.

Especialmente en América Latina – continente macizamente católico – el comunismo difícilmente habría logrado penetrar, sobre todo en las clases más humildes, sin la contribución de una cierta izquierda católica. No somos nosotros que lo decimos, sino los propios analistas soviéticos. Dos documentos publicados en los años Ochenta por la Academia de Ciencias de la URSS nos iluminan al respecto.

El primero es un ensayo publicado en la revista Вопросы философии (“Problemas de Filosofía”), dedicada al estudio de la filosofía marxista-leninista en sus relaciones con otros sistemas de pensamiento. Escrito por V. M. Pacika, el estudio analiza la Teología de la liberación, considerándola un desarrollo importante para el avance de la revolución marxista en América Latina[394].

Pacika constata que *“el cambio más relevante en la ideología cristiana en los últimos decenios ha sido la aparición de nuevas ‘teologías germinativas’ (sic), orientadas hacia la interpretación del*

proceso histórico y la solución de los problemas sociales". El ejemplo más evidente de estas nuevas teologías es *"la teología de la liberación emergida como una corriente independiente a fines de los años Sesenta e inicio de los Setenta, en las huellas de los movimientos nacionales de liberación en América Latina"*.

El recurso al análisis marxista por parte de los teólogos de la liberación y su envolvimiento en las luchas revolucionarias obtienen la aprobación del analista soviético: *"Las luchas de clases de las cuales estos teólogos participan, como teólogos y como políticos, están cargadas de significado político radical y anti-burgués. Esto los fuerza a reexaminar los propios presupuestos teóricos, y a a volverse en cambio al estudio del marxismo, no sólo en sus manifestaciones sociales y políticas, sino también en su filosofía"*.

"Los representantes de la teología de la liberación — continúa Pacika — *ven en el marxismo, no*

tanto un sistema de pensamiento contra el cual deben desarrollar una alternativa cristiana, sino más bien una teoría del desarrollo social que falta al cristianismo, y de la cual pueden y deben sacar ventaja".

Es interesante notar cómo también los fundamentos teológicos de la Tdl merecen un reconocimiento del estudioso marxista. Pacika elogia el abandono del método teológico tradicional, que parte de la Revelación, y la adopción en su lugar del análisis histórico-social. *"Entre praxis social y la palabra de Dios, ¿cuál es más fundamental? ¿Cuál tiene el primado?"*, se pregunta retóricamente Pacika. Y responde: *"Según la teología de la liberación, es más importante la praxis. La teología de la liberación no asume la palabra de Dios en sí misma, sino siempre en el contexto de una fe en continua evolución y verificada en una praxis concreta. La teología, dice Gustavo Gutiérrez, comienza con la praxis"*.

Esta ruptura epistemológica con la teología tradicional, continúa el escritor soviético, implica una reestructuación de la doctrina católica que la aproxima del marxismo: *"La necesidad de tomar la praxis social como punto de partida para la elaboración teológica, y la comprensión de la teología como históricamente condicionada, implica una verdadera y propia reconstrucción de los fundamen-*

tos mismos de la ideología cristiana. Los teólogos de la liberación emprendieron tal reconstrucción sin vacilar".

Un tal vuelco de la teología católica, observa con justeza Pacika, no se podría haber verificado su una larga preparación. *"Debemos admitir en toda justicia que el factor determinante que ha permitido la aparición de la teología de la liberación ha sido la evolución del pensamiento cristiano en los últimos decenios".* Demostrando un buen conocimiento de la teología contemporánea, Pacika menciona de modo particular el papel desempañado por Emanuel Mounier, Jacques Maritain, Pierre Teilhard de Chardin, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar y otros teólogos ligados a la *Nouvelle Théologie*.

El estudioso soviético concluye reconociendo el papel desempeñado por la Tdl en la difusión del marxismo. *"En general, la teología de la liberación busca una aproximación sincera con el marxismo y lo considera un aliado. Asumiendo el marxismo como método de análisis, la teología de la liberación estimula su estudio y, por eso, contribuye a su difusión en amplios sectores de la población".*

Otro documento interesante es un ensayo publicado en *América Latina*, revista en español del Instituto para América Latina de la Academia de Ciencias de la URSS. Escrito por Valentina Andronova, analiza el papel de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en el proceso revolucionario[395].

"La emergencia de las comunidades cristianas de base es un fenómeno de importancia fundamental — afirma Andronova — *Adoptando una nueva práctica religiosa plena de contenido democrático y revolucionario, estas comunidades de base llevan al proceso revolucionario sus conceptos religiosos. (...) Proponen una acción colectiva orientada a la liberación de los pobres. (...) La vieja religión, basada en la obediencia y la sumisión, es relegada a un plano secundario. Los fieles la sustituyen por una nueva religión vinculada a su lucha por la liberación".*

También la manipulación de la Biblia hecha por la Tdl es encomiada por la analista soviética: *"La nueva interpretación de la Biblia facilita el desarrollo de la conciencia social de los creyentes, dando lugar a actividades orientadas hacia la creación de una sociedad fraterna, o sea una sociedad sin clases".*

Andronova concluye afirmando que la nueva Iglesia de la Tdl se vuelve parte integrante del sistema comunista: *"En las zonas ya liberadas por la guerrilla, donde está vigente un régimen socialista, las comunidades cristianas de base funcionan como una nueva Iglesia, totalmente solidaria con la lucha armada y con el socialismo"*.

Más claro, imposible...

El perfecto compañero de ruta

Imposible relatar en pocas páginas el derrotero de la Tdl en América Latina. Baste decir que, por donde le fue posible, la Tdl se comportó como perfecto "compañero de ruta" de la revolución

comunista. Tenía razón Fidel Castro cuando declaró: *"La teología de la liberación es más importante que el marxismo para la revolución en América Latina"*[396]. También el líder guerrillero Ernesto "Che" Guevara pensaba del mismo modo: *"Cuando los cristianos se decidan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible"*[397].

Tomemos, de modo necesariamente sucinto, algunos ejemplos:

1. Brasil

El comunismo político en Brasil es un fenómeno marginal. En las elecciones generales de 2010 los partidos declaradamente comunistas obtuvieron un magro 2,8% de sufragios. Mucho más insidiosa, en cambio, es la izquierda católica. *"El Brasil es un país entrañadamente católico* – escribe Plinio Corrêa de Oliveira – *Si la Iglesia se opone a su enemigo, difícilmente éste logrará tomar cuenta del poder, y menos aún conservarlo"*[398]. Pero lamentablemente, ya desde los años Cuarenta del siglo pasado importantes sectores de la Jerarquía brasileña, lejos de oponerse al enemigo del catolicismo, al contrario, lo han favorecido, deslizando cada vez más hacia la izquierda hasta constituir lo que el mismo Plinio Corrêa de Oliveira definió un "Quinto Poder", frecuentemente más decisivo que los otros cuatro para favorecer la socialización del país[399].

Bajo la égida de personajes como el "arzobispo rojo" de Olinda-Recife, Mons. Helder Câmara, este Quinto Poder poco a poco se convirtió en la más influyente fuerza de izquierda de Brasil,

promoviendo sistemáticamente las reformas socialistas y, al mismo tiempo, hostilizando toda reacción conservadora[400]. En los años Sesenta y Setenta, este Quinto Poder promovió la Teología de la Liberación y su brazo militante, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), mediante las cuales se proponía llevar a cabo *"una verdadera Revolución"*[401]. No es coincidencia que, precisamente en el Brasil, la Tdl haya exhibido algunas de sus manifestaciones más radicales.

Un ejemplo entre miles. En 1968 sale a luz el llamado "Documento Comblin", un texto escrito por el sacerdote belga Joseph Comblin, teórico de las CEBs y docente del Instituto Teológico (seminario) de Olinda-Recife. El documento describía las etapas de una insurrección popular, incluyendo una última fase de violencia, para la instauración de una dictadura socialista con "tribunales revolucionarios" para eliminar a los opositores. El sacerdote fue expulsado del Brasil por "actividades subversivas". Ello no implidió que algunos obispos se solidarizaran con él, apoyando implícitamente la vía insurreccional[402].

El *Partido dos Trabalhadores* (PT), de matriz marxista, hoy en el poder en Brasil con la presidente Dilma Rousseff, nació y se desarrolló con el patrocinio de la Tdl y las CEBs. El PT fue fundado el 10 de febrero de 1980 en el convento de las Hermanas de Sion, en San Pablo, con el apoyo de importantes teólogos de la liberación, entre ellos el dominico fray Betto, mentor ideológico del Secretario General del PT y más tarde dos veces Presidente, Luiz Inácio "Lula" da Silva. Si bien su programa original – *"Trasformaremos el Brasil en una segunda Cuba"* – parece haber recibido un fuerte revés tras los acontecimientos de 1989, el PT continúa de todas maneras empeñado en llevar al país lo más posible a la izquierda.

Luiz Inácio da Silva, alias "Lula", proyectado por la propaganda internacional como líder del nuevo socialismo latinoamericano, junto al desaparecido Hugo Chávez, es un típico producto del movimiento de la Tdl. Fue ésta la que lo lanzó como líder sindical en 1980, punto de partida de su carrera política. Y fue también ésta la que lo empujó a fundar el PT. Lula se ha mostrado siempre reconocido hacia sus mentores. En el mensaje que, ya electo presidente, envió a los participantes del *11º Encuentro Inter Eclesial de las CEBs*, en 2005, leemos:

"Compañeros y compañeras de las Comunidades eclesiales de base. (...) Comprendo la impor-

tancia de éste vuestro encuentro, como representantes de las raíces más populares y más comprometidas de nuestro País. (...) Ustedes saben bien cuánto me son queridas las CEBs, y cuánto yo reconozco el papel que las Comunidades Eclesiales de Base han desempeñado en la resistencia a la dictatura militar, en la formación de los Movimientos Populares, en el apoyo al movimiento sindical y, en particular, al PT. Creo que el nexo entre fe y compromiso social, entre fe y política, ha producido frutos de gran valor para nuestro pueblo. (...) ¡Dios bendiga vuestra lucha!"[403].

"En síntesis — escribe Plinio Corrêa de Oliveira — *el avance comunista en nuestro país no ha tenido nada que temer de la Conferencia Episcopal. De los prelados que la componen, no ha recibido ningún golpe serio. Al contrario, sólo ha obtenido ventajas de sus omisiones y, a veces, de sus actitudes favorables. En el campo doctrinal, el comunismo ha recibido el sostén de altas personalidades eclesiásticas"*[404].

2. Chile

Encabezada por el cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago de Chile, la casi totalidad de los obispos y una considerable parte del clero chileno apoyó las reformas socialistas del gobierno democristiano de Eduardo Frei Montalva en los años Sesenta, induciendo a muchos católicos a seguir su deriva hacia la izquierda[405]. Este clero facilitó después la ascensión a la presidencia del candidato marxista Salvador Allende Gossens, sosteniendo obstinadamente su gobierno, incluso cuando se volvió impopular. Caído Allende en 1973, predicó la reconciliación con los comunistas, buscando salvar y reagrupar los restos del régimen, mientras combatía – hasta con amenazas de excomunión – a quien osara oponerse a la maniobra. El apoyo de este clero a la extrema izquierda llegó al punto de esconder en locales eclesiásticos a guerrilleros del MIR (*Movimiento de Izquierda Revolucionaria*) prófugos de las Fuerzas del orden, incluso escondiendo sus armas en los sagrarios de algunas iglesias.

Es lo que expone, apoyado en más de doscientos documentos, el libro «*La Iglesia del Silencio en Chile. La TFP proclama la verdad entera*» publicado en 1976[406]. La obra tuvo tres ediciones en menos de un mes. La polémica que le siguió traspuso la Cortina de hierro. Radio Moscú dedicó nada menos que cuatro programas para defender los obispos chilenos progresistas y atacar a los

autores del libro[407]. Hasta *L'Unità*, órgano del Partido Comunista Italiano, salió a campo en defensa de los obispos andinos. Un caso curioso de lobos que aúllan en defensa del pastor...

Esa defensa del régimen Allende por parte de amplios sectores del episcopado y clero chileno era tanto más incomprensible cuanto que, privada de sustento popular, la izquierda estaba organizando una insurrección. *"El poder popular debe armarse"*, titulava il cotidiano "La Segunda" del 3 de julio de 1973, informando: *"Grupos ultra del PC, MIR y PS están distribuyendo armas en las fábricas y en las poblaciones"*. En mayo de 1973, junto a Luis Corvalán, jefe del Partido Comunista, y Carlos Altamirano, jefe del Partito Socialista, el general Carlos Prats, Comandante en Jefe del Ejército, viajó a la URSS. Al margen de los negocios oficiales, hubo también conversaciones secretas en la cuales el general se comprometió a "entregar armas del depósito del Ejército" a grupos de la extrema izquierda, a fin de "aterrorizar la reacción" y "establecer un gobierno de los trabajadores".

Un telegrama del agente de Alemania Oriental, Harry Spindler, datado 11 de julio de 1973, recientemente descubierto en los archivos alemanes por el historiador chileno Víctor Farías, ofrece una visión estremecedora de la situación. Spindler informa que el movimiento subversivo MIR *"ha propuesto preparar la lucha armada junto al Partido comunista y el Partito socialista"*. Prosigue Spindler: *"En una conversación con el Primer secretario del Partido Socialista, Altamirano, éste nos ha hecho presente que para el desarrollo ulterior del proceso revolucionario en Chile es necesario recurrir al choque armado. Según él, sería un choque del Ejército con la reacción. En este caso, el general Prats aprovecharía la confusión para cumplir su promesa de distribuir armas a la clase obrera. De su parte, Altamirano promueve la constitución de un frente monolítico socialista-comunista-MIR. Los jóvenes de los Partidos Comunista y Socialista se están preparando para el choque decisivo"*[408].

De sumo interés es también un informe del dirigente comunista chileno Volodia Teitelboim a Hermann Axen, del Comité central del Partido Socialista de Alemania Oriental, datado 9 agosto de 1973. Teitelboim informa que el Partido Comunista chileno se estaba preparando militarmente "en la más completa ilegalidad", y pide el envío de armamento "de modo del todo secreto"[409]. Por fin, un informe del embajador soviético Bassov relata una conversación con el Secretario general del Partido Comunista chileno Luis Corvalán: *"El compañero Corvalán en un diálogo en la embajada*

soviética declaró: (...) '¿Qué posibilidades tenemos para salir de la crisis? (...) Los socialistas queremos tomar las armas. Si pudiésemos contar con suficientes militantes y armamento, si pudiésemos contar con el apoyo del Ejército, el resultado podría ser positivo'"[410].

El giro de la izquierda chilena hacia la insurrección violenta era conocido por la cúpula eclesiástica que, no obstante ello, continuó a apuntalar al gobierno Allende.

Fue precisamente durante el régimen de Salvador Allende que se desarrolló mayormente en Chile la Tdl, como justificación teológica del apoyo eclesiástico al proceso de socialización del país. En abril de 1972 se realizó en Santiago el *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*, con la participación de 400 delegados, bajo la presidencia de Mons. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México, que en la ocasión declaró: *"Para nuestro mundo subdesarrollado, no hay otra alternativa sino el socialismo"*[411].

El encuentro de los "Cristianos para el socialismo" en Santiago marcó un hito en la historia de la Tdl en América Latina. *"En Chile pude observar de cerca a los teólogos de la liberación y escuchar sus planteamientos. (...) El encuentro de Cristianos para el socialismo ejerció sobre nosotros una gran influencia (...) junto con la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez"*, recuerda el fraile franciscano nicaragüense Uriel Molina, qué más tarde tendrá un papel importante en la insurrección comunista en su país[412].

3. Uruguay

En noviembre de 1976, un libro-bomba estremece al Uruguay: «Izquierdismo *en la Iglesia: "compañero de ruta" del comunismo en la larga aventura de los fracasos y las metamorfosis*»[413]. Apoyada en casi 400 documentos, la obra muestra cómo, mientras el país era ensangrentado por la guerrilla de los *Tupamaros*, la casi totalidad del episcopado y una parte considerable del clero se omitieron a su sagrado deber, abandonando la grey frente a la ofensiva comunista, obstaculizando la sana reacción y, peor aún, sembrando la confusión por el favorecimiento, de diversas maneras, de la causa marxista. Derrotado el terrorismo tupamaro, en lugar de alertar a los fieles contra posibles nuevos peligros, este amplio sector del clero promovió la "reconciliación" con la guerrilla, diseminando un consenso relativista y relajado frente al comunismo, preludio a una actitud

hostil al anticomunismo. Al mismo tiempo, este clero permitió la infiltración de tendencias e ideas revolucionarias en las organizaciones católicas, creando un vasto coto electoral para la extrema izquierda. Todo bajo el influjo de la Teología de la Liberación, que precisamente en Uruguay tuvo alguna de sus primeras manifestaciones, con el teólogo Juan Luis Segundo.

4. Colombia

Colombia tiene una larga y atribulada historia de violencia guerrillera comunista, aún hoy no enteramente erradicada. Fue precisamente esa via violenta la elegida por el *Movimiento Sacerdotal Golconda*. Fundado en 1968, realizó en 1969 un congreso nacional en Buenaventura con el patrocinio del obispo Mons. Gerardo Valencia Cano, quien después declaró: *"definitivamente me proclamo socialista y revolucionario"*[414]. Participaron del encuentro Mons. Raúl Zambrano Camader, obispo de Facatativá, y cincuenta y tres sacerdotes. Leemos en el Documento Final: *"Nuestro enérgico rechazo del capitalismo (...) nos hace orientar nuestras acciones y esfuerzos hacia la instauración de un tipo de organización social socialista"*[415].

Golconda honraba la memoria de los sacerdotes guerrilleros Camilo Torres Restrepo, Domingo Laín, Manuel Pérez Martínez y otros, que cometían sus fechorías en las filas del *Ejército de Liberación Nacional* (ELN), agrupamiento guerrillero fundado en Cuba en 1962 y que captaba sus militants principalmente en las Comunidades Eclesiales de base inspiradas por la Tdl. En su historia del ELN, la escritora marxista chilena Marta Harnecker refiere: *"El movimiento cristiano de comunidades eclesiales de base va a conformar un verdadero movimiento cristiano de masa, con voluntad y compromiso revolucionario. Esto determina que la organización [el ELN], a mediados de la década del 70, comience a prestarle seriamente atención a este fenómeno, creando inclusive un aparato para trabajar al interior de las Comunidades cristianas. Esto resultó en la incorporación a la guerrilla de no pocos sacerdotes, como el franciscano Diego Cristóbal Uribe Escobar"*[416].

5. Nicaragua

Nicaragua, en América Central, pasará a la historia como un caso de estudio en donde el movimiento de la Tdl logró, de hecho, tomar cuenta del poder, en alianza con las fuerzas comunistas del FSLN (*Frente Sandinista de Liberación Nacional*).

En enero de 1966 Fidel Castro fue anfitrión en La Habana de la *Conferencia Tricontinental*, una reunión de organizaciones revolucionarias de todo el mundo, con el fin de crear un movimiento subversivo global. Fue en esta ocasión que el "Che" Guevara lanzó su célebre proclama: *"Dos, tres... ¡muchos Vietnam!"*[417]. La conferencia dio un fuerte impulso a los movimientos guerrilleros en América Latina, entre ellos el *Frente Sandinista de Liberación Nacional*, de Nicaragua. Nacido como insurgencia nacionalista contra la presencia norteamericana, el FSLN se volvió gradualmente marxista-leninista. Sus combatientes eran adiestrados en Medio Oriente, en campos de la OLP de Yasser Arafat, entonces aliado de la URSS[418].

Se trataba de aplicar el clásico esquema comunista: minorías bien adiestradas que aprovechan las situaciones de tensión en el campo y en las ciudades para crear un creciente descontento que desembocase en una revolución popular. La odiada dictadura de Anastasio Somoza Debayle parecía ofrecer el clima ideal. Sin embargo, pocos años después la ofensiva sandinista se había atascado, huérfana de apoyo popular. Masivamente católica, la población se mostraba refractaria a la prédica marxista.

En este punto interviene un factor nuevo: las Comunidades Eclesiales de Base inspiradas por la Tdl. Utilizando técnicas de "concientización", las CEBs lograron transformar muchos católicos en revolucionarios, encaminándolos hacia el FSLN. Explica el sociólogo Johannes Van Vugt: *"La revolución nicaragüense tuvo éxito a causa de las comunidades eclesiales de base. Estas comunidades constituyeron una red de movilización en favor de la insurgencia, utilizando métodos de concientización para politizar las masas, a fin de lanzarlas después contra el régimen* [de Somoza]". Las CEBs *"ofrecían una justificación a la revolución compatible con la fe católica. Las CEBs proveían militantes y líderes revolucionarios al Frente Sandinista de Liberación Nacional"*[419]. El resultado fue la victoria militar del FSLN, en julio de 1979.

Como ya sucediera con la revolución cubana en 1960, y con el triunfo de Allende en Chile en 1970, la victoria de los sandinistas galvanizó a la izquierda latinoamericana. El 28 febrero de1980 se realizó en el teatro de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil, una "Velada Guerrillera", bajo el alto patrocinio del cardenal Paulo Evaristo Arns, arzobispo de San Pablo. La velada hacía parte del *IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, del cual participaron 160 obispos,

sacerdotes, religiosas y laicos comprometidos con el movimiento de la Tdl en América Latina. Invitados de honor en la velada eran guerrilleros sandinistas, con el presidente nicaragüense Daniel Ortega a la cabeza. Le acompañaban el sacerdote franciscano Uriel Molina, presentado como "capellán de la guerrilla", y David Chavarría, un "guerrillero cristiano". Los sandinistas querían enseñar a los católicos brasileños la fórmula de su éxito, a fin de que pudiesen replicarlo. Era una abierta incitación a la lucha armada.

Al día siguiente el periódico de la Arquidiócesis, bajo el título *"¡Nicaragua es apenas el inicio!"* publicaba una entrevista con el cardenal Arns en la que este reveló que, con el patrocinio de la Curia, sucesivas levas de militantes de las CEBs estaban viajando a Nicaragua para recibir adiestramiento en la lucha revolucionaria. *"¡Este es sólo el inicio!"*, exclamaba con entusiasmo el purpurado[420].

* * * Æ

Se podría hacer la vuelta completa de América Latina relatando historias similares. En síntesis: dondequiera la Tdl encontró un proceso revolucionario en acto, se insertó en él como una de sus fuerzas propulsoras. Una fuerza estratégicamente vital, porque reclutaba para la causa revolucionaria sectores de la población que, de otra manera, permanecerían refractarios a la prédica izquierdista. Lanzada como teología solamente en 1971 con el libro de Gustavo Gutiérrez, la Tdl existía ya como praxis. Podemos decir que la Tdl ha surgido como justificación teológica de una praxis revolucionaria ya ampliamente en curso.

Más allá del escándalo de la colaboración de los católicos con una realidad que el Magisterio de la Iglesia define como "intrínsecamente perversa"[421], debemos resaltar un hecho que se configura come la más clamorosa contradicción de la Tdl. Proclamándose a favor de los pobres, ella sin embargo defiende sistemas que generan pobreza. Parece casi que la Tdl hubiese hecho, no tanto una opción preferencial por los pobres, cuanto por la pobreza misma. Decía bien Indro Montanelli: *"La izquierda ama tanto a los pobres que cada*

vez que sube al poder les aumenta el número"...

"Vergüenza de nuestro tiempo"

1. La pobreza: un "valor del Reino"

En el siglo XX se han confrontado sos sistemas socio-económicos. Uno fundado sobre la propiedad privada, el libre mercado y el desarrollo; el otro sobre su negación. Por lo que respecta al bienestar materia, es preciso admitir que la historia ha dado razón al primero. Mientras el Occidente conquistaba el más alto nivel económico y tecnológico jamás alcanzado por una sociedad en la historia, el mundo comunista se precipitaba en cambio en una tal indigencia que indujo al cardenal Joseph Ratzinger a definirlo, en un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, como "vergüenza de nuestro tiempo"[422].

La falencia del socialismo real en el Este era tan patente que ni siquiera sus máximos líderes podían ya esconderla más. *"Antes o después, la URSS habría acabado* — declaraba Michail Gorbaciov — *Era imposible continuar a vivir de aquel modo. Estábamos volviéndonos cada vez mas* débiles en las confrontaciones con el Occidente. El país no se desarrollaba y había un enorme malestar. Así, la URSS no habría durado más de veinte años"[423]. El muro de silencio comenzó a desmoronarse junto con el sistema soviético. Después de décadas de haber reiterado lo contrario, y de haber escondido la miseria tras el eufemismo *maloobespechennost* (baja renta), en 1989 las autoridades soviéticas debieron admitir que el 20% de los ciudadanos de la URSS vivía en condiciones de extrema pobreza, una cifra del Tercer Mundo[424].

En cuanto a Cuba — la URSS tropical — el salario medio aún hoy es de sólo US$ 21,00 mensual, el más bajo de América Latina, *"insuficiente para satisfacer las necesidades más elementales de la población"*, como tuvo que reconocerlo el presidente Raúl Castro en un reciente discurso a la *Asamblea Nacional*. Agreguemos que el 43% de la población debe contentarse con una renta inferior a la mínima. Los productos alimenticios que componen

la *"canasta normada"* (los víveres que el gobierno garante a cada familia), aportan sólo el 41,2% de las calorías aconsejadas por las autoridades sanitarias. Datos recientemente publicados por el economista Raúl Sandoval, de la Universidad de la Habana, muestran que el 70% de las casas en Cuba se hallan en estado ruinoso[425].

Historia del todo semejante es la de Chile durante el gobierno de Salvador Allende. Tres años de régimen marxista (1970-1973) deterioraron la economía al punto de ser necesario establecer el racionamiento alimentario, como en tiempos de guerra. Este era gestionado por las JAP (*Juntas de Abastecimiento y Precios*), especie de soviets de barrio que hacían las veces también de comisarios políticos. Bastaba ser sospechoso de oposición al régimen para verse negada la *tarjeta* (de racionamiento), y por tanto condenado al hambre. Veamos los números.

En el período 1970-1973 el PVI chileno cayó de +8,0 a -4,3; la inflación aumentó del 22,1% al 5605,1% anual; la variación de la renta media pasó de +22,3 a -25,3 sobre base anual; la balanza de comercio se desplomó de +114 a -112 millones de dólares[426][44]. Y así se llegó a lo que el economista Carlos Guerrero, de la Universidad de Chile, definió un "colapso total", en el cual el número de ciudadanos bajo la línea de pobreza aumentó un 33%[427].

Sin embargo, ¡precisamente esta miseria era presentada por los teólogos de la liberación como modelo!

En 1985 un trío de teólogos de la liberación — los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, junto con el dominico fray Betto — estuvieron en Cuba. Las impresiones sobre el régimen de Fidel Castro son relatadas en una insólita «Carta teológica sobre Cuba», escrita por fray Clodovis. *"Aún si la presencia de la Iglesia es muy débil* — comentaba el teólogo — *la del Reino, es en cambio, muy fuerte. (...) El Reino de Dios está escrito en las estructuras cubanas"*[428]. No pudiendo negar la extrema pobreza en que yacía la antigua "Perla de las

Antillas", fray Clodovis trató de conferirle un carácter espiritual: *"Hay una gran sobriedad y austeridad. Me ha complacido la vida reducida a lo esencial. Para mí la austeridad es un ideal de vida social. (...) Cuba me ha parecido una inmensa comunidad de religiosos que viven la pobreza evangélica"*[429].

A la «*Carte teológica sobre Cuba*» le siguió una no menos insólita «Carta teológica sobre la URSS», fruto de un viaje realizado por el mismo trío a la Unión Soviética en 1987. También aquí. Los teólogos de la liberación notaron los "valores del Reino": *"Encontramos valores del Reino en el socialismo real soviético. (...) El Espíritu Santo muestra su presencia en los procesos revolucionarios de liberación, como la revolución bolchevique de 1917"*. Y subrayaron también la pobreza: *"Es imposible no comparar la Unión Soviética a un inmenso convento, donde las personas viven una vida sobria"*[430].

Para completar la vuelta por las dictaduras comunistas, el trío viajó también a la China maoísta, elogiando asimismo la *"vida modesta y estrecha"* de los chinos bajo el il socialismo. *"El socialismo no debe ser visto como sinónimo de riqueza"*, observaba fray Betto[431].

2. Opción preferencial por la pobreza

Precisamente parece, como ya lo hemos dicho, que la Tdl hubiese hecho no tanto una opción preferencial por los pobres como por la pobreza. Esta es un valor evangélico cuando adoptada a nivel individual, en el interior de una elección de vida precisa de carácter religioso; en cambio es antinatural cuando es impuesta a una sociedad entera. La apología de la pobreza por parte de los teólogos de la liberación puede alcanzar extremos inverosímiles.

En septiembre de 1990 tuvo lugar en Madrid el *X Congreso Internacional de Teología*, organizado por la *Asociación de Teólogos Juan XXIII*. Tema: el futuro de la Teologia de la liberación frente a la caída del socialismo real, Tras consignar la *"profunda falencia del socialismo real en los países del centro y del este europeo"*, el *Mensaje Final* afirmaba: *"Esto*

configura para nosotros un desafío: ir más allá del socialismo". Para superar la falencia del socialismo real, tan caro a ellos, los teólogos de la liberación proponían nada menos que una "sociedad orientada por el principio de pobreza".

No se trataba más de criticar la sociedad capitalista porque no realiza de modo adecuado el ideal de progreso y de bienestar material, o porque lo realiza solamente en beneficio de pocos; no se trataba más de hacer una opción preferencial por los pobres, en el sentido de elevarlos, permitiéndoles por tanto participar del banquete de la abundancia; no se trataba más de criticar los excesos del lujo o del consujmisno. Se trataba de hacer una crítica a la riqueza, a la abundancia y al consumo en cuanto tales, considerados "alienantes" e "falsificantes" de la persona humana.

"En el mundo de hoy — explicaba el teólogo español Jon Sobrino — *se impone no más una opción entre ricos y pobres, sino etre dos principios contrastantes: el de la riqueza y el de la pobreza. Debemos hacer una opción por la pobreza, debemos asumir el principio de la pobreza como fundamento de todo"*. Y concluía proponiendo *"una sociedad austera, más allá del consumo"*[432].

La ponencia más aplaudida fue, sin duda, la de sor Mari Conchi Puy, de las Pequeñas Hermanas de Charles de Foucauld, que proclamó como ideal social *"una pobreza total (...) única alternativa a la sociedad de consumo"*[433].

Le cupo a Alberto Giráldez, en las palabras de clausura del encuentro, exponer sin velos la meta de los teólogos de la liberación: *"El Reino de Dios se realiza sólo en una sociedad absolutamente carente de dinero. (...) Una sociedad en la cual no exista el menor intercambio económico"*. Una tal sociedad presupone *"un cambio radical de mentalidad, incluso de nuestras neuronas"*. A la idea de "propiedad-usufructo" se debe sustituir la de "autogestión comunitaria". Sólo esta sociedad *"conducirá a la libertad que todos anhelamos"*. Giráldez concluyó proponiendo como modelo las *"grandes tribus (...) donde todo es*

de todos"[434]**. El tema no era nuevo. Ya un año antes, en el VIII Congreso, el teólogo de la liberación español Ignacio Ellacuría había centrado su intervención en la "civilización de la pobreza"**[435]**.**

La defensa de las sociedades primitivas como modelos de pobreza evangélica es una constante en ciertas corrientes de la Tdl. Durante el congreso internacional de la Tdl realizado en Brasil en 2012, un relator propuso: *"La austeridad de vida de muchos pueblos indígenas, especialmente los nómades, ofrece a la sociedad contemporánea ejemplos de cómo se puede vivir bien con lo mínimo indispensable. No es necesario consumir o acumular bienes. (...) Solamente los estilos austeros de vida, como los de los pueblos indígenas, son sostenibles para el futuro"*[436]**.**

3. Defensa de la dictadura y de la pobreza

Quizá un deseo descontrolado de revolución pueda explicar dos visiones contradictorias en los teólogos de la liberación. Ellos se proclaman defensores de la libertad, pero apoyan con entusiasmo las dictaduras, con tal que sean comunistas o socialistas. Se proclaman paladines de los pobres, pero se obstinan a rechazar un sistema económico que se ha demostrado capaz de producir un amplio bienestar material, proponiendo en cambio un sistema colapsado, que provocado únicamente miseria y opresión. Pudiendo escoger el desarrollo y la riqueza, escogieron al contrario la revolución y la pobreza.

En su origen, la Tdl fue desarrollada precisamente para contrastar la teoría del desarrollo. *"Hablamos de revolución, no de reforma; de liberación, no de desarrollo; de socialismo, no de modernización"*, proclamaba Gustavo Gutiérrez[437]**. *"El concepto de 'liberación' fue utilizado precisamente para superar el concepto de 'desarrollo'"*, recuerda Jon Sobrino**[438]**.**

Un análisis atento de América Latina — país por país — muestra claramente que, en donde se han aplicado las políticas propuestas por los teólogos de la liberación, el resul-

tado ha sido un notorio aumento de la pobreza y del descontento popular. En cambio, donde se han aplicado las políticas socio económicas que ellos aborrecen, el resultado ha sido un general incremento del bienestar. Aún hoy, en los regímenes socialistas afines a los ideales de los teólogos de la liberación — Venezuela y Argentina, por ejemplo — la situación social y económica es cada vez más sombría. Donde, en cambio, se aplican políticas opuestas — Chile, Perú, Colombia, México — la economía levanta vuelo, y con ella todos los indicadores sociales.

Tomemos como muestra un caso: el Perú, patria de Gustavo Gutiérrez y también del suscrito.

El 3 de octubre de 1968, un golpe militar comandado por el general Juan Velasco Alvarado (1910-1977) derribaba el gobierno democrático de Fernando Belaúnde Terry (1912-2002), instaurando una dictatura militar de carácter "revolucionario, socialista e nacionalista", según declaró Velasco en uno de sus primeros discursos. El nuevo *Gobierno Revolucionario de la Fuerzas Armadas* emprendió un ambicioso proyecto (el *Plan Inca*) para subvertir el país hasta sus fundamentos.

Mientras una ley de Reforma Agraria aniquilaba la propiedad rural, transfiriéndola a manos de cooperativas inspiradas en los koljhozes soviéticos, una ley de industrias establecía en estas la autogestión y una ley para la educación imponía un curriculum único dictado por el Gobierno, prohibiendo concomitantemente los libros de texto extranjeros. Para sofocar cualquier voz discordante, una ley expropiaba todos los medios de comunicación social. Se llegó al absurdo de prohibir por decreto la imagen de Papá Noel, acusado de ser... "¡extranjero"! Para apuntalar al régimen se creó un ministerio de la propaganda, el SINAMOS (*Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social*), encargado al marxista Hugo Neira, quien declaró querer transformar al Perú en "una nueva Cuba"[439].

El resultado no se hizo esperar. Mientras las cárceles se llenaban de opositores políti-

cos, las góndolas de los supermercados se vaciaban. ¿Quién puede negar las largas filas de espera para conseguir medio quilo de azúcar o arroz? Durante quince días por mes había prohibición de comer carne. Se difundió el uso como alimento de la harina de pescado, hasta entonces reservada a los animales. Con la prohibición de las importaciones, desaparecieron del mercado los productos de calidad y el tenor de vida se rebajó notablemente. Excepto, es claro, para la *Nomenklatura*, que disfrutaba de puntos de venta reservados. E, país cayó en un estado de postración económica y psicológica del cual no se recuperaría por muchos años.

El buque insignia del régimen era, sin duda, la reforma agraria, hecha para demoler la odiada clase de los propietarios rurales. Precisamente esta reforma se transformó, en poco tiempo, en su peor fracaso.

Un exhaustivo estudio conducido en 1980 por el *Instituto de Estudios Peruanos*, de orientación marxista y, por tanto, nada sospechoso de parcialidad contra el régimen, revelaba: *"Diez años después, el programa de reforma agraria ya estaba paralizado"*. El 68% de las cooperativas rurales si habían disuelto. Entre las que aún funcionaba, el 78% mostraba *"graves problemas estructurales"*. El 47% no llevaba si siquiera una contabilidad... Las cooperativas de producción de azúcar, *"de las cuales, dado su gran desarrollo antes de la reforma agraria, se esperaban resultados positivos"*, vieron en cambio sus balances desplomarse: 1.659 millones de dólares de déficit en 1976; 2.758 millones en 1977; hasta superar los 3.000 millones en 1978. En suma, una catástrofe[440].

El movimiento de la Tdl levanta vuelo precisamente en los años de la dictadura filocomunista de Velasco Alvarado, come expresión del apoyo de los católicos de izquierda al proceso revolucionario en curso. Ni siquiera después del llamado *"Limazo"* de febrero de 1975, cuando en la capital, Lima, la dictadura sofocó en sangre una protesta popular en apoyo a la discriminada Policía Nacional, causando 96 muertos, 155 heridos y 1012 detenidos, el sostén de los teólogos de la liberación disminuyó. Al contrario, la dictadura militar

defendió a Gustavo Gutiérrez, considerado uno de sus principales partidarios.

Velasco fue sustituido en 1975 por el general Francisco Morales Bermúdez que, frente al colapso de régimen, fue forzado a convocar elecciones en el año 1980. A mediados de los años 1990, con la adopción de una nueva Constitución, el Perú logra finalmente exorcizar a los demonios del socialismo velasquista, retomando por tanto las vías del desarrollo. Los resultados están a la vista para quien quiera verlos. En dos décadas, la renta per cápita más que duplicó, la pobreza ha disminuido y la distribución de la riqueza está muy mejorada[441]. La economía peruana está creciendo a ritmo casi "chinos", con un pico del 9,8% en 2008. En 2013, aún en medio de la crisis mundial, el Perú creció el 5,9%. Las previsiones para 2014, según el FMI, eran de 6,1%. El gran beneficiario ha sido el pueblo, ese mismo pueblo que los teólogos de la liberación querrían empujar hacia las garras de la miseria socialista.

Tiene razón el jesuita uruguayo P. Horacio Bojorge cuando, criticando a Juan Luis Segundo, acusa a los teólogos de la liberación de ofrecer a los pobres un "salvavidas de plomo"[442], para hundirlos en la miseria.

Es el ejemplo de Venezuela. País rico en recursos petrolíferos, floreciente hasta ser comparado en los años Setenta a una "Florida sudamericana", hoy está reducido por el socialismo chavista a la *"situación económica de un país en guerra"*, según la expresión del prof. Roberto Rigobon en el forum "Perspectivas 2013" organizado en Caracas por el *Instituto de Estudios Superiores de Administración*[443]. Antes de la actual caída del precio del petróleo, cuando el valor se mantenía alrededor de 100 dólares el barril, el país ya se empobrecía. Según el último informe de la CEPAL (*Comisión Económica para América Latina y el Caribe*), cada año el porcentaje de familias venezolanas cuyos ingresos no alcanzan a cubrir sus propias necesidades sube un 3%. La inflación es la más alta del continente. Sin embargo, los teólogos de liberación defienden a capa y espada el "socialismo bolivariano" que ha provocado tal miseria. Al punto que uno de los principales asesores del Gobierno es el teólogo jesuita Jesús Gazo, capellán de la Universidad Católica del Táchira[444].

Es también ejemplo el Ecuador, país rico en recursos petrolíferos, y sin embargo forzado en 2008 a declarar default (cesación de pagos) sobre la deuda externa, con lo que ya no logrará encontrar líneas de crédito internacionales. En 2013, China debió acudir a su sustentación, adquiriendo toda su producción de petróleo[445].

4. La reforma agraria

Para concluir este capítulo, un breve comentario sobre un tema en torno del cual se ha hecho no poca demagogia: la reforma agraria, es decir la expropiación de las propiedades rurales para distribuir la tierra a los campesinos. Cierta propaganda, y no sólo de izquierda, se deleita en denunciar lo que considera una injusta distribución de la propiedad rural en muchos países de América Latina, presunta causa de opresión y de explotación. Se propone, entonces, una reforma agraria que reparta los latifundios. En América Latina, la reforma agraria ha sido siempre el principal caballo de batalla del comunismo, y también de la Tdl. Paradójicamente, fue asimismo un caballo de batalla de la política de los Estados Unidos, a través de la *Alianza para el Progreso*, un proyecto del presidente John F. Kennedy que condicionaba las ayudas norteamericanas a la realización de reformas de estructuras en los países beneficiarios, *in primis* la agraria[446].

Para evitar malentendidos, debemos primero aclarar que las reformas agrarias nunca fueron hechas para mejorar la situación de los campesinos, es decir por motivos económicos, sino para destruir un cierto régimen social, o sea por motivos ideológicos. Escribe el historiador inglés Eric Hobsbawm: *"Para los revolucionarios, los argumentos a favor de la Reforma Agraria eran políticos (...) ideológicos (...) y sólo a veces económicos (...) El argumento más poderoso a favor de la Reforma Agraria no se fundaba sobre productividad sino sobre igualdad"*[447]. Opinión compartida por Jacques Chonchol, ministro de agricultura de Salvador Allende y uno de los principales ideólogos de la reforma agraria en América Latina: *"Indudablemente, el objetivo fundamental [de la reforma agraria] es acabar con el sistema de servidumbre en que han vivido durante generaciones los campesinos. No es un*

objetivo productivo, sino social"[448].

Tenía razón el CELAM (*Conferencia episcopal latinoamericana*) cuando en un documento de 1976 afirmaba: *"América Latina ha nacido bajo el signo del Concilio de Trento (...) Nuestra substancia originaria es el catolicismo medieval"*[449]. A su vez, este "catolicismo medieval" había plasmado un equilibrio social y cultural que, en pleno siglo XX, aún conservaba muchos elementos de sociedad orgánica, sobre todo en el campo. Una sociedad que la izquierda rechazaba como "paternalista"[450]. Para penetrar en América Latina, el comunismo debía ante todo demoler tal disposición por medio de las llamadas "reformas de estructura", comenzando por la agraria. No es coincidencia que, donde quiera se instaló un gobierno de izquierda, su primer paso fue siempre una ley de reforma agraria.

En América Latina, una reforma agraria no es en absoluto necesaria. A diferencia de Europa, no existe en la región falta de tierras cultivables. De ello es ejemplo el Brasil, con una superficie de 8,5 millones de kilómetros cuadrados (49 veces la de Italia), el 42% de los cuales aún son vírgenes. Con usucapión de apenas dos años, cualquiera puede volverse propietario rural. Los estudios muestran además que el sistema de propiedad privada se ha demostrado capaz de desarrollar índices de productividad a la par de los países más avanzados[451].

Abundan los estudios científicos que demuestran el fracaso de las reformas agrarias en América Latina. Es un hecho comprobado que ninguna reforma agraria logró jamás mejorar la situación de los campesinos. La verdad es lo contrario. Sin excepción, mientras las reformas agrarias triunfaban en el plano ideológico – destruyendo la sociedad orgánica – fracasaron en la esfera económica, produciendo situaciones de pobreza y de abandono. Comenta el analista peruano Antonio Zapata, hombre de izquierda: *"Cuarenta años después, la reforma agraria es todavía muy ambigua. Se nos pregunta sobre resultados. En parte tuvo éxito. Bajo otros tantos perfiles, sin embargo, ha sido un fracaso total. Si de una parte ha liberado al campesino peruano de la servidumbre a los señores, debemos*

también admitir que sus propuestas económicas se han demostrado utópicas e insensatas. La reforma agraria ha provocado una caída en la productividad agrícola. (...) Fue un fracaso económico total. Los campos han dejado de producir"[452]**. La caída de la producción agrícola, con las consiguientes situaciones de hambre y de miseria, ha forzado a millones de campesinos a emigrar hacia las ciudades, en condiciones de total indigencia.**

En lo que respecta al Brasil, es interesante conocer los datos presentados en abril de 2012 por un analista bien poco sospechoso: Francisco Graziano Neto, ex presidente del INCRA (*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária*), organismo encargado de implementar la reforma agraria. He aqui algunos pasajes de su intervención:

"El Brasil ha hecho la mayor reforma agraria del mundo. Desde 1994 a 2011, según los datos del Incra, han sido asentadas 1.176.813 familias, distribuidas en un área de ochocientos millones de hectáreas[453]*. Como término de comparación, recordemos que el área cultivada en Francia es de treinta millones de hectáreas. Si hubiera un ranking mundial de las reformas agrarias, el Brasil sería indudablemente el vencedor por dimensión, pero el último por resultados. Dicho sin vueltas de palabras: la reforma agraria se configura como el peor fracaso de la política pública de nuestro país. Aparte de algunas excepciones aisladas, todos los asentamientos se convirtieron en verdaderas y auténticas favelas rurales.*

"Una investigación hecha por el Incra en 2010 ha colectado informaciones sobre el modo de vida, la producción y el ingreso de las familias que viven en los asentamientos. Los cuestionarios han sido completados por una muestra de 16.153 beneficiaros, envolviendo 1.164 proyectos de reforma agraria. Los resultados son impactantes. Sólo el 32,6% de las habitaciones están dotadas de electricidad. El 57% de los asentamientos no posee carreteras de acceso. La sanidad pública cubre a duras penas al 56% de las familias.

"La incapacidad del gobierno de sostener a los nuevos productores, junto con la incapacidad de la mayor parte de las familias asentadas, se refleja en las ganancias. En el estado

de Ceará, el 70% de los campesinos tienen un ingreso anual global no superior a dos salarios mínimos. Con el agravante que el 44% de este rédito proviene de subvenciones estatales. Un verdadero desastre.

"Nada, sin embargo, asombra más a los analistas que descubrir el "agujero negro" de la reforma agraria: es imposible saber con certeza el montante de la producción agrícola proveniente de los asentamientos. Parece increíble, pero no nos han dado estadísticas sobre el volumen de producción de cereales, fruta, verduras, y tampoco sobre el ganado, capaces de cuantificar la contribución de los asentamientos a la cosecha nacional. Parece casi una burla. El hecho es que faltan, del modo más absoluto, los datos concretos que nos permitan evaluar positivamente la reforma agraria en términos de producción. Sabemos que el análisis de los costos/beneficios nunca ha sido el fuerte del populismo agrario. Como si la simple distribución de la tierra fuese un pasaporte para la felicidad eterna"[454].

Dicho, pues, por el propio jefe del INCRA: la reforma agraria *"se configura como el peor fracaso de la política pública de nuestro país"*. Graziano habla luego de "favelas rurales", concepto repetido recientemente por el ministro Gilberto Carvalho: *"Muchos asentamientos de la reforma agraria se han transformado en favelas rurales"*[455]. La expresión fue acuñada en 1996 por los periodistas Nelson Ramos Barreto y Paulo Henrique Chaves en un libro que marcó época: «La reforma agraria siembra asentamientos, los campesinos cosechan miseria y desolación»[456]. Después de haber recorrido cientos de asentamientos, los autores verificaron que la mayor parte estaban reducidos al estado de "favela rural". *"Todos añoramos los buenos tiempos de los patrones!"*, era el comentario general entre los asentados.

Sin embargo, precisamente estas favelas rurales eran defendidas a capa y espada por la Conferencia de los obispos brasileños, a través de la *Commissão Pastoral da Terra*, y por la Tdl, a través del *Movimiento de los Sin Tierra* (MST).

Un libro publicado recientemente en Chile dedica quinientos páginas, entre atos estadísticos y entrevistas a los protagonistas, al análisis de la reforma agraria en este importante país andino[457]. También en este caso, la reforma agraria fue hecha *"para eliminar el latifundio, sin preocuparse por los índices de productividad"*[458]. Y, en efecto, la productividad fue la víctima excelente. Mientras el gobierno Frei (1964-1970) había mantenido un crecimiento anual del PBI agrícola igual al 2%, con Allende el índice se desplomó al -4,6%, para después remontar al 8,7% con Pinochet, que implementó políticas diametralmente opuestas[459]. Y también en este caso hubo el éxodo masivo hacia las ciudades. Hoy, cuarenta años después de la ley, apenas el 10% de los campesinos beneficiarios permanecen en el campo. El 90% debió emigrar para sobrevivir, aglomerándose en las *poblaciones* (barriadas de viviendas precarias). El antes mencionado Jacques Chonchol debió admitir recientemente: *"Del punto de vista social [la reforma agraria] ha sido una gran cosa. Del punto de vista de la producción, no ha sido gran cosa"*[460]. Habría sido más honesto decir que fue un desastre (y de ambos puntos de vista; pues ¿qué beneficio "social" acarreó la emigración forzada del campo a las *poblaciones*?). Un desastre querido y secundado por los teólogos de la liberación.

Parece evidente que los teólogos de la liberación prefieren un campesino padeciendo hambre pero "libre" de la "opresión" del patrón a uno bien instalado y bien nutrido pero "alienado" por un "sistema paternalista"...

---

394 V. M. PACIKA, *Dialéctica del desarrollo social y de la lucha ideológica. La Teología de la liberación en su versión latinoamericana*, in "Problemas de Filosofía", Moscú 1985, n. 1, pp. 92-100. Sobre el papel del KGB en la difusión de la Tdl, cfr. Ion Michai PACEPA, *Disinformation: Former Spy Chief Reveals Secret Strategies for Undermining Freedom, Attacking Religion, and Promoting Terrorism*, 2013. Pacepa, un general del KGB, fue el official de más alto rango que desertó al Occidente.

395 Valentina ANDRONOVA, *Las Comunidades cristianas de base: nueva forma de protesta social para los creyentes*, in "América Latina", Moscú, abril 1985.

396 Cit. in Leonardo BOFF, *A originalidade da Teologia da libertação em Gustavo Gutiérrez*, in "Revista Eclesiástica Brasileira", vol. 48, fasc. 191, setiembre 1988, p. 550.

397 Cit. in Mario AMORÓS, *La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo*, http://www.rebelion.org/docs/75701.pdf, p. 20.

398 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *A Igreja frente a escalada da ameaça comunista. Apelo aos Bispos silenciosos*, Editora Vera

Cruz, São Paulo 1976, p. 20.

399 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Gustavo Antonio SOLIMEO, Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs*, pp. 46ss.

400 Cfr. Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *A Igreja frente a escalada da ameaça comunista. Apelo aos Bispos silenciosos*; Id., *Tribalismo indígena, ideal comuno-missionário para o Brasil no século XXI*, Editora Vera Cruz, São Paulo 1977; Id., *Na "Noite sandinista", incitamento à guerrilha dirigido por sandinistas "cristãos" à esquerda catolica no Brasil e na America espanhola*, in "Catolicismo", luglio-agosto 1980; Id., *Sou católico: posso ser contra a Reforma Agrária?*, Ibid. 1981; Id., *A propriedade privada e a livre iniciativa no tufão agro-reformista*, Ibid. 1985; Id., *No Brasil, a Reforma Agrária leva a miséria ao campo e à cidade*, Ibid. 1986.

401 Cfr. Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Gustavo Antonio SOLIMEO, Luiz Sergio SOLIMEO, *As CEBs*, p. 42.

402 Cfr. "Revista Eclesiástica Brasileira", settembre 1972, p. 697.

403 *Carta do Presidente Lula aos participantes do 11° Encontro Intereclesial das CEBs*, in "ADITAL", Brasil, 21 julio 2005.

404 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *A Igreja frente a escalada da ameaça comunista. Apelo aos Bispos silenciosos*, p. 28.

405 Cfr. Fábio VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *Frei: il Kerensky cileno*, Cristianità, Piacenza 1973.

406 COMISIÓN DE ESTUDIOS DE LA SOCIEDAD CHILENA DE DEFENSA DE LA TRADICIÓN FAMILIA Y PROPIEDAD, *La Iglesia del silencio en Chile. La TFP proclama la verdad entera*, TFP, Santiago 1976.

407 *Verdugos de los católicos rusos se levantan en favor de la Jerarquía eclesiástica chilena*, "Las Ultimas Noticias", Santiago, 28 febbraio 1976.

408 *Stellvertreter des Ministers für Auswärtige Angelegenheiten Genossen Georg Stibi von H. Spindler*, 8.1.1973; Bundesarchiv SAPMO-BARCH, DY 30. IV B 2/20/260, cit. in Victor FARÍAS, *La izquierda chilena (1969-1973): Documentos para el estudio de su línea estratégica*, Centro de Estudios Públicos, Santiago 2001, p. 168.

409 *Gespräch des Genossen Hermann Axen, Mitglied des Politbüros und Secretär der SED, mit Genossen Volodia Teitelboim, Mitglied Politischen Kommision des ZP der KP Chiles*; Bundesarchiv SAPMO-BARCH, DY30. OV B 2/20/257, cit. in Ibid., p. 184.

410 *Bericht* über *den Aufenthalt einer Delegation des ZK der SED unter Leitung von Genossen Erich Mückenberger, vom 28. bis 29.8.1973 in Santiago de Chile*; Bundesarchiv SAPMO-BARCH, DY 30, IV B 2/20/259, cit. in Ibid., p. 191.

411 "El Siglo", Santiago, 27 abril 1972.

412 Uriel MOLINA, *El sendero de una experiencia*, cit. in Roberto JIMÉNEZ, *Teología de la liberación. Proyecto histórico y tres de sus conceptos claves*, pp. 29-30.

413 COMISÓN DE ESTUDIOS DE LA SOCIEDAD URUGUAYA DE DEFENSA DE LA TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD, *Izquierdismo en la Iglesia, "compañero de viaje" del comunismo en la larga aventura de los fracasos e de las metamorfosis*, TFP, Montevideo 1976.

414 "ICI", 356 (1970), p. 16, cit. in Enrique DUSSELL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona 1974, p. 309.

415 "El Colombiano", Medellín, 1 febrero 1969.

416 Marta HARNECKER, *Colombia ELN: Unidad que multiplica*, Rebelión, La Habana 1988, pp. 7-8.

417 Ernesto GUEVARA, *Crear dos, tres, muchos Vietnam. Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental*, in "Tricontinental", La Habana, 16 abril 1967.

418 U.S. DEPARTMENT OF STATE, *The Sandinistas and Middle Eastern Radicals*, Washington DC, agosto 1985.

419 Johannes VAN VUGT, *Christian Base Communities*, in "The Ecumenist", Ottawa, vol. 24, n. 1, noviembre/diciembre 1985, p. 1.

420 *Nicarágua è apenas o começo*, in "O São Paulo", 1 marzo 1980. Per un resoconto completo della serata guerrigliera, si veda Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Na "Noite sandinista", incitamento à guerrilha dirigido por sandinistas "cristãos" à esquerda catolica no Brasil e na America espanhola*.

421 *"Procurate, Venerabili Fratelli, che i fedeli non si lascino ingannare! Il comunismo è intrinsecamente perverso e non si può ammettere in nessun campo la collaborazione con lui da parte di chiunque voglia salvare la civilizzazione cristiana. E se taluni indotti in errore cooperassero alla vittoria del comunismo nel loro paese, cadranno per i primi come vittime del loro errore e quanto più le regioni dove il comunismo riesce a penetrare si distinguono per l'antichità e la grandezza della loro civiltà cristiana, tanto più devastatore vi si manifesterà l'odio dei senza Dio"* (PIO XI, Enciclica *Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937, EE, vol. 5, p. 1185). Sul socialismo afferma il Pontefice: *"Il socialismo, sia considerato come dottrina, sia considerato come fatto storico, sia come azione, se resta veramente socialista (…) non può conciliarsi con gli insegnamenti della chiesa cattolica"* (PIO XI, Enciclica *Quadragesimo anno,* 15 maggio 1931, in DH 3742).

422 SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Libertatis Nuntius*, XI, 10.

423 "El Mercurio", Santiago, 8 dicembre 2006.

424 *Poverty exists for millions of Soviets, Urss admits*, in "New York Times", 30 gennaio 1989. Cfr. anche L. ZUBOVA, N. KOVALEVA, L. KHAKHULINA, *Poverty in the USSR. The Population's Point of View*, in "Problems of Economic Transition", Vol. 34, n. 10, febbraio 1992, pp. 85-98.

425 Cfr. Raúl A. SANDOVAL GONZÁLEZ, *La pobreza en Cuba*, Site progreso-semanal.com, 28 marzo 2012; Carmelo MESA LAGO, *Cuba en la era de Raúl Castro. Reformas económico-sociales y sus efectos*, Editorial Colibrí, Madrid 2011; Jorge Mario SÁNCHEZ EGOZCUE, Juan TRIANA CORDOVÍ, *Un panorama actual de la Economía Cubana, las transformaciones en curso y sus retos perspectivos*, in "Boletín Elcano", giugno 2008.

426 Dati della Banca Centrale di Cile, CIEPLAN e ODEPLAN, cit. in Carlos GUERRERO, *Economía chilena en la época de Salvador Allende*, http://html.rincondelvago.com/economia-chilena-en-la-epoca-de-salvador-allende.html.

427 Ibid. Si veda anche Patricio MELLER, *Un Siglo de Economía política chilena* (1890-1990), Editorial Bello, Santiago 1996. Per un reportage assai completo sulla miseria provocata dal regime di Salvador Allende, si veda AAVV, *Allende et sa voie chilienne pour la misère*, Tradition Famille Propriété, Paris 1974.

428 Clodovis BOFF, *Carta Teológica Sobre Cuba*, pp. 62-63.

429 Ibid., p. 5-6.

430 Leonardo BOFF, *O socialismo como desafio teológico*, pp. 52-53. Cfr. anche Clodovis BOFF, *Carta teológica sobre a URSS*, in "Revista de Cultura Vozes", novembre-dicembre 1987, n. 6, p. 13.

431 FRÀ BETTO, *A Igreja na China*, CEPIS, São Paulo 1988, p. 133.

432 Cit. in Julio LOREDO, *Apología de la pobreza en el X Congreso de Teología*, "Covadonga Informa", Madrid, febbraio 1991, p. 8.

433 Ibid., p. 9.

434 Ibid, p. 10.

435 *Teología de la liberación, ¿libertad o pobreza?*, in "Covadonga Informa", marzo 1990, p. 6.

436 Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Bem Viver e uma teologia indígena*, in "IHUonlime", n. 404, Anno XII, 5 ottobre 2012, p. 33.

437 Gustavo GUTIÉRREZ, *The Power of the Poor in History*, p. 45.

438 Jon SOBRINO, *"O assoluto é Deus, e o coabsoluto são os pobres"*, p. 10.

439 Hugo NEIRA, *Il Perù può divenire una nuova Cuba?*, Samonà e Savelli, Roma 1969.

440 José MATOS MAR e José Manuel MEJÍA, *La reforma agraria en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1980, p. 338. Per un'analisi del disastro economico durante gli anni di Velasco, si veda *Peru: A Country Study*, a cura di Rex A. HUDSON, Library of Congress, Washington DC 1992.

441 Cfr. GOBIERNO DEL PERÚ/PRESIDENCIA DEL CONSEJO DE MINISTROS, *Evolución de la pobreza en el Perú al 2010*, a cura di Aníbal SÁNCHEZ AGUILAR, Instituto Nacional de Estatística e Informática, Lima 2012.

442 Horacio BOJORGE, *El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto. Reexamen, informe crítico, evaluación*, p. 9.

443 "Infobae América", 02-03-2013.

444 Cfr. Ferenc DOSZA, *Teologia e populismo*, in "Tradizione Famiglia Proprietà", giugno 2013.

445 *La bandiera cinese piantata sull'Ecuador. Il gigante asiatico compra tutto il greggio*, in "Corriere della Sera", 30 settembre 2013.

446 Si veda Hernando AGUDELO VILLA, *La revolución del desarrollo. Origen y evolución de la Alianza para el Progreso*, Editorial Roble, México D.F. 1966.

447 Eric HOBSBAWM, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires 1999, pp. 356-357, cit. in Angela COUSIÑO VICUÑA e María Angélica OVALLE GANA, *Reforma Agraria chilena. Testimonios de sus protagonistas*, Memoriter, Santiago 2013, pp. 75-76. D'altronde, la riforma agraria era già stata proposta dallo stesso Karl Marx come passo primario e indispensabile per l'instaurazione del socialismo. Si veda Wolfang LEONHARD, *Die Dreispaltung des Marxismus*, Econ Verlag, Wien 1975, p. 59.

448 Cit. in Angela COUSIÑO VICUÑA, María Angélica OVALLE GANA, *Reforma Agraria chilena. Testimonios de sus protagonistas*, p. 89.

449 *Igreja e religiosidade popular na América Latina*, in "SEDOC", 10 luglio l977, pp. 20, 23.

450 Ecco una descrizione dei rapporti padrone-contadino in Cile, valida per quasi tutto il continente: *"Il contadino era una sorta di locatario che possedeva una casa, un pezzo di terra, animali e godeva di alcuni benefici come luce, acqua e alimentazione. In cambio di ciò, apportava manodopera per la fattoria del signore, ricevendo pure uno stipendio quotidiano per questo lavoro. In tale schema, il signore era un'autorità che doveva governare la proprietà e regolare il lavoro, imponendo ordine e prendendosi cura dell'educazione e della salute dei suoi contadini"* (Angela COUSIÑO VICUÑA, María Angélica OVALLE GANA, *Reforma Agraria chilena. Testimonios de sus protagonistas*, p. 4). Un osservatore attento potrà scorgervi elementi di rapporti feudali. Ed era proprio ciò che infuriava la sinistra, per cui un tale regime è intrinsecamente "alienante", indipendente dal fatto che sia o meno propizio al contadino. Sulla situazione dei contadini in un regime feudale, si veda Marc BLOCH, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1949; Id., *La servitù nella società medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

451 Si veda Geraldo DE PROENÇA SIGAUD, Antonio DE CASTRO MAYER, Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, Luiz MENDONÇA DE FREITAS, *Reforma Agrária, Questão de consciência*, Ave Maria, São Paulo 1960; Carlos Patricio DEL CAMPO, *Is Brazil Sliding Towards the Extreme Left? Notes on the land reform program in South America's largest and most populous country*, TFP, New York 1986; Id., *Posso e devo ser contra a Reforma Agrária. Considerações econômicas*, in Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA e Carlos Patricio DEL CAMPO, *Sou católico, posso ser contra a reforma agrária?*, Art Press, São Paulo 1981; Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA e Carlos Patricio DEL CAMPO, *No Brasil: a Reforma Agrária leva a miséria ao campo e à cidade – TFP: informa, analisa, alerta*, Art Press, São Paulo 1986.

452 Antonio ZAPATA, ¿Ha fracasado la reforma agraria?, in "La República", Lima, 26 agosto 2009.

453 La riforma agraria brasiliana raccoglie i contadini in *assentamentos*, cioè insediamenti, che funzionano come cooperative rurali autogestite. I contadini in tale situazione prendono il nome di *assentados*, insediati.

454 Francisco GRAZIANO NETO, *Reforma Agraria de qualidade*, in "O Estado de S. Paulo", 17 aprile 2012.

455 Fernando ODILA, *Política agrária federal criou 'favelas rurais', diz ministro*, in "Folha de S. Paulo", 9 febbraio 2013.

456 Nelson RAMOS BARRETO e Paulo Henrique CHAVES, *Um reportage da TFP revela toda a verdade: A reforma agrária sembra assentamentos, os camponeses recolhem miséria e desolação*, Artpress, São Paulo, 1996. Si veda anche Nelson RAMOS BARRETO, *Reforma Agrária. O mito e a realidade*, Artpress, São Paulo 2003. Sul fallimento della riforma agraria in Colombia, si veda Absalón MACHADO CARTAGENA, *Reforma agraria: una ilusión que resultó un fracaso*, Biblioteca Virtual del Banco de la República, Bogotá 2005.

457 Angela COUSIÑO VICUÑA, María Angélica OVALLE GANA, *Reforma Agraria chilena. Testimonios de sus protagonistas*.

458 Ibid., p. 67.

459 Rafael IRRÁZAVAL, *Reforma Agraria en Chile*, in "Ciencia e investigación agraria", vol. 6, n. 1, gennaio-marzo 1979, pp.

CAPÍTULO VII

La hoja cerrada y la abierta

La conferencia de Puebla

Como hemos relatado en el capítulo 2, en agosto de 1968 se realizó en Medellín, Colombia, la II Asamblea General del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana). La presencia del Papa Pablo VI confirió más autoridad al encuentro, que comenzó a ser llamado "el Concilio Vaticano II de la Iglesia latinoamericana". Muchos teólogos de la liberación participaron en las comisiones preparatorias, y después como *peritos* durante las sesiones, logrando modelar algunas conclusiones. Más allá del verdadero tenor de los documentos, el llamado "espíritu de Medellín" comenzó a soplar con fuerza, desplazando amplios sectores eclesiásticos cada vez más a la izquierda. Al calor de tal espíritu, en los años siguientes el movimiento liberacionista tuvo una fuerte expansión.

La siguiente Asamblea General del CELAM se realizó en enero de 1979 en Puebla, México, con la presencia del Papa Juan Pablo II. Esta vez, empero, el clima estaba bastante cambiado. Refiere el socialista argentino Diego Facundo Sánchez, historiador de la Tdl: *"Bastaron pocos minutos de intervención* [del Papa] *y enseguida quedó claro que para la Iglesia latinoamericana y para la Tdl se abría una fase completamente diversa"*[461].

Sánchez se refería al Mensaje inaugural del Pontífice, que dio el tono a la Asamblea. Ya desde las primeras líneas, el papa Wojtyla reiteró con fuerza que la politización de la Iglesia latinoamericana, bajo la égida de la Tdl, había sido un grave error: *"Es un gran consuelo para el Pastor universal constatar que os congregáis aquí, no como un simposio de expertos, no como un parlamento de políticos, no como un congrego de científicos o técnicos, por importantes que puedan ser esas reuniones, sino como un fraterno encuentro de Pastores de la Iglesia. Y como Pastores tenéis la viva conciencia de que vuestro deber principal es el de ser maestros de la verdad. No de una verdad humana y*

racional, sino de la Verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre: "conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8, 32); esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una "praxis" adecuada."[462].

Refiriéndose al método bíblico de la Tdl, el Papa condenó las *"relecturas del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la Palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas"*. El Papa pasó de allí a criticar la cristología de la Tdl: *"Se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia"*.

Es también interesante la defensa que, contrastando las tendencias socialistas de la Tdl, el Pontífice hizo de la propriedad privada, sobre la cual citó *"la vigorosa doctrina de Santo Tomás de Aquino, tantas veces reafirmada"*. Desmantelando finalmente el núcleo de la Tdl, afirmó: *"Es un error afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo; que el* Regnum Dei *se identifica con el* Regnum hominis*"*.

Parecía une desaprobación en regla de la Tdl, sea en sus fundamentos doctrinales como en su praxis política. Sin embargo, algunos pasajes que admitían diversas interpretaciones, el silencio sobre ciertos aspectos del credo revolucionario, sumado a la falta de una condena propiamente dicha, hicieron que, a pesar de ser fundamentalmente positivo, el Mensaje pontificio no logró bloquear del todo el camino a la Tdl. *"El Mensaje ha cerrado apenas una hoja de la puerta"*, comentó en la época Plinio Corrêa de Oliveira, augurando que futuros documentos cerrasen también la otra[463].

Introduciéndose por la hoja dejada abierta, el CELAM aprobó un Documento Final que, aunque en un lenguaje matizado, en las palabras de Diego Facundo Sánchez: *"Mantiene una apertura social sobre el análisis y sobre las propuestas pastorales. Tanto que algunos creen que Puebla sea una continuación de Medellín"*[464]. Era, por ejemplo, la posición de Jon Sobrino, que consideraba Puebla *"una serena afirmación de Medellín"*[465]. En particular, el Documento reiteraba la "opción preferen-

cial por los pobres" como criterio pastoral en América Latina, puerta por la cual logró introducirse la Tdl.

Sometido al parecer de Roma, que le aportó varias modificaciones, el Documento Final de Puebla fue publicado por las Conferencias episcopales sólo en noviembre, y en un formato muy extraño: salpicado de comentarios que, mientras resaltaban los aspectos progresistas, tergiversaban las modificaciones aportadas en sentido opuesto por la Santa Sede. *"Los comentarios interpretan el texto del Documento de manera a llevar agua siempre al molino de la Teología de la liberación censurada por Juan Pablo II. (...) Y nadie se mueve"*, se lamentó Plinio Corrêa de Oliveira[466].

Era, de cualquier forma, de todo evidente que el clima comenzaba a cambiar. Hasta entonces los adversarios de la Tdl habían debido actuar en un sustancial vacío de Magisterio. Es verdad que Pablo VI había censurado la "teología de la revolución" en la Audiencia general del 21 de octubre de 1970, pero no pareció tomar en consideración un mensaje suscrito en 1968 por más de dos millones di latinoamericanos que le solicitaban intervenir para contener la infiltración comunista en ambientes católicos[467], y también había protegido a alguno exponentes de la Tdl[468]. Il Mensaje de Juan Pablo II a Puebla pareció marcar un inicio de cambio de dirección, reforzado ulteriormente por el nombramiento de obispos no alineados con la Tdl.

Las Instrucciones *"Libertatis Nuntius"* y *"Libertatis Conscientia"*

El 6 de agosto de 1984, con la firma del cardenal Joseph Ratzinger y la aprobación del Papa Juan Pablo II, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Instrucción «Libertatis *Nuntius, sobre algunos aspectos de la teología de la liberación»*, considerada por muchos una verdadera condena de la Tdl.

El documento comienza impugnando un punto fondamental de la Tdl: el falso concepto de pecado y, por tanto, de liberación: *"La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. (...) El pecado es el mal más profundo, que alcanza al hombre en lo más íntimo de su personalidad. La primera liberación, a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado. (...) En*

consecuencia no se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios, al denominado «pecado social». (...) No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las «estructuras» económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males derivasen, como de su causa, de estas estructuras".

Definiendo al comunismo como *"vergüenza de nuestro tiempo"*, el documento reprochaba a la Tdl la falta de examen crítico del análisis marxista, señalando como éste no es en absoluto científico sino ideológico: *"el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce".* De ese modo, *"creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología".*

Esta ideología, continúa el cardenal Ratzinger, constituye el núcleo envenenado de la Tdl: *"En efecto, el núcleo ideológico, tomado del marxismo, al cual hace referencia, ejerce la función de un principio determinante".* De lo que deriva toda una secuela de errores, incompatibles con la doctrina de la Iglesia: *"Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las «teologías de la liberación» a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre".*

Uno de sus errores es concebir la verdad como praxis revolucionaria: *"La verdad es verdad de clase, no hay verdad sino en el combate de la clase revolucionaria".* Concibiendo la verdad como praxis, se suprime la distinción entre bien y mal: *"Por concesión hecha a las tesis de origen marxista, se pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho, el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases."* La visión dialéctica resulta pues fácilmente en violencia, también esta incompatible con una visión católica.

La Instrucción condena después el inmanentismo historicista de la Tdl: *"La historia llega a ser así una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el « dualismo ». Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo*

historicista.". También es condenada la hermenéutica de la Tdl: *"La nueva hermenéutica inscrita en las «teologías de la liberación» conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura"*[469].

Mostrando la profunda afinidad entre las dos escuelas, teólogos europeos vinculados a las versiones extremas de la *Nouvelle Théologie* – entre ellos Congar, Chenu, Metz, Schillebeeckx e Küng – se insurgieron contra el Vaticano en defensa de la Tdl.

La contrariedad de los teólogos progresistas contrastaba con la satisfacción de los católicos latinoamericanos. Plinio Corrêa de Oliveira saludó la Instrucción como *"un chorro de agua fresca y benéfica lanzado por un hidrante de bomberos. En mi calidad de Presidente del Consejo Nacional de la TFP brasileña (...) me corresponde el deber de justicia de manifestar aquí la alegría, la gratitud y sobre todo la esperanza que siento al advertir, en medio del incendio, la llegada de este alivio".* No obstante, también en esta ocasión, el camino no estaba del todo despejado: *"Pienso que un solo chorro de agua no apaga un incendio; esto no impide, sin embargo, acogerlo como un alivio. Tanto más que no podemos probar que este chorro de agua será el único".* El ilustre pensador auguraba por lo tanto que fuesen erguidos *"obstáculos doctrinales y prácticos. Es nuestro deber esperar que tales obstáculos sean* levantados"[470].

Desde entonces, y no obstante la manipulación que algunos teólogos de liberación hicieron de ciertas brechas dejadas abiertas por la Instrucción, ésta ha constituido un real tropiezo para los sostenedores de la Tdl.

La Instrucción, por otro lado, no fue universalmente aplicada. En mayo de 1988 Juan Pablo II hizo su segunda visita apostólica al Perú, para la clausura del II Congreso Eucarístico y Mariano de las Naciones Bolivarianas. Visiblemente contrariado por la falta de medidas concretas, en el Mensaje a los obispos peruanos el Pontífice recordó la figura del arzobispo de Lima Santo Toribio de Mogrovejo, *"que amaba a los que erraban, pero nunca retrocedió en el combate al error".* Continuó el Papa: *"Vuestra misión, como Pastores y maestros de la fe, comprende la obligación de discernir, de aclarar y de proponer soluciones en vista de las desviaciones que puedan surgir. Debéis actuar un magisterio sólido, claro y valiente para aplicar las directrices de la Instrucción sobre la Teología de la liberación de la Congregación para la Doctrina de la Fe. ¡Debéis ejercer con celo vuestra misión!"*[471].

Dos años después de la *Libertatis Nuntius*, en 1986 salió a luz un documento complementario, la Instrucción *Libertatis Conscientia, sobre la libertad cristiana y la liberación*[472]. *"Entre ambos documentos existe una relación orgánica* – leemos en la Introducción – *Deben leerse uno a la luz del otro"*. El tono, empero, era bastante diverso. Abandonando cualquier censura directa a la Tdl, el nuevo documento ponía en cambio de relieve los aspectos positivos del *"moderno proceso de liberación"* del hombre contemporáneo, considerándolo una verdadera *"conquista"* de la humanidad: *"son innegables los beneficios de la libertad y de la igualdad en numerosas sociedades"*. Aunque señalaba graves "*ambigüedades*" en el el sentido dado a esos principios la nueva Instrucción afirmaba que *"la conciencia de la libertad (...) es una de las principales características de nuestro tiempo. Ahora bien, la libertad exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural que posibiliten su pleno ejercicio. La viva percepción de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la dignidad humana es el origen de las grandes aspiraciones a la liberación, que atormentan al mundo actual"*.

La misión de la Iglesia es fundamentalmente "liberadora". Antes de todo, implica libertad del pecado, *"raíz de las alienaciones humanas"*. Porque el hombre es un ser social, implica también *"liberación de las estructuras de opresión y de esclavitud"*. En la *"misión liberadora"* de la Iglesia, por lo tanto, la *"esperanza escatológica"* marcha *pari passu* con el *"empeño por la liberación temporal"*. Tal liberación, no obstante, debe tener en cuenta la verdad y la justicia.

Con una frase muy glosada por los teólogos de la liberación, la Instrucción de 1986 concluye afirmando: *"Una teología de la libertad y de la liberación (...) constituye una exigencia de nuestro tiempo"*. También las Comunidades eclesiales de base (CEBs) inspiradas por la Tdl recibieron un gesto amigable: *"Las nuevas comunidades eclesiales de base y otros grupos de cristianos formados para ser testigos de este amor evangélico son motivo de gran esperanza para la Iglesia"*.

El tono, diverso del primer documento, fue interpretado como un apaciguamiento en los enfrentamientos con la Tdl, come una mano tendida. Los primeros en hacer tal lectura fueron los mismos teólogos de la liberación: *"[El documento] señala una distensión. (...) La impostación es más dialogante y constructiva y las tomas de posiciones más matizadas. (...) La Instrucción juzga positivamente los principales aspectos teóricos y prácticos de la temática [de la Tdl]. (...) En el*

documento permanece una cierta influencia del movimiento teológico y pastoral de la Tdl. (...) La Congregación para la Doctrina de la Fe asume instancias, motivos y conceptos que constituyen el discurso específico de la Tdl. La segunda Instrucción deja abiertos algunos espacios para el ejercicio de una Tdl responsable y aparece por eso más positiva. (...) Las CEBs (...) son positivamente valorizadas. En suma, el tono del segundo documento es más dialogante, un paso hacia la reconciliación"[473].

Acentuando la reconciliación, el 9 de abril de 1986 el Papa envió una carta a los obispos brasileños en la cual afirmaba: *"La teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria"*. Él pedía, no obstante, que fuese inserida en el cauce de la teología católica: *"[La Tdl] debe constituir una nueva etapa – en estrecha conexión con las precedentes – de la reflexión teológica iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el magisterio ordinario y extraordinario y, e la época más reciente, con el rico patrimonio de la doctrina social de la Iglesia"*[474].

Condenaciones, mea culpas y maniobras

Los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe fueron acompañados de algunas medidas disciplinarias. Recordemos brevemente dos de ellas.

El caso de Leonardo Boff. En marzo de 1984, el cardenal Ratzinger censuraba las principales tesis del libro de Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder,* y convocaba el autor a Roma para esclarecimientos. El teólogo franciscano, ex alumno de Ratzinger en Tubingen, desembarcó en la Ciudad Eterna flanqueado por dos cardinales brasileños: Ivo Lorscheiter, de Fortaleza, y Paulo Evaristo Arns, de San Pablo, que había también escrito al Secretario de Estado, cardenal Agostino Casaroli, declarándose *"responsable de los pecados de Leonardo Boff"*[475].

"La presencia de los cardinales Arns y Lorscheiter – comentó el cotidiano brasileño *O Estado de S. Paulo – ha pesado mucho en las altas esferas vaticanas para que lo que parecía inicialmente un interrogatorio se tornase un coloquio cordial"*[476]. El mismo Boff dirá años después que el cardenal Arns habría enfrentado al Prefecto, haciéndole presente que una eventual condena no sería grata al episcopado brasileño[477]. Lo que se presagiaba como una condena se volvió una mera "censura". Al teólogo de la liberación le fue impuesto, de todas maneras, un año de "silencio obsequioso"[478].

Eso bastó para que, en mayo de 1985, diecisiete obispos brasileños se declarasen "en total desacuerdo" con la Santa Sede, acusando al Papa de exhibir "una actitud poco evangélica". Lo que tomaba aires de cisma. El mismo cardenal Ratzinger declaró que habría abandonado la vía de las censuras porque, según él, redundarían en mayor publicidad para los amonestados.

En 1992, Leonardo Boff dejó la Orden franciscana y solicitó dispensa de los votos. Sin que tal dispensa le hubiese sido concedida, se unió a Márcia Monteiro da Silva Miranda, divorciada y madre de seis hijos, con la cual mantenía una relación secreta desde 1981[479].

Su hermano más joven, fray Clodovis Boff, OSM, que hasta entonces le había sido muy próximo, no le siguió los pasos. Al contrario, escribió un largo artículo en la *Revista Eclesiástica Brasileira* renegando algunos puntos fundamentales de la Tdl[480]. El "error fatal", según él, es el de *"colocar al pobre como primer principio operativo de la teología, sustituyéndolo a Dios y a Jesucristo. (...) De este error de principio sólo pueden derivar efectos funestos. (...) Cuando el pobre adquiere el estatuto de 'primum' epistemológico, ¿qué sucede con la fe y su doctrina a nivel de teología y también de pastoral? (...) El resultado inevitable es la politización de la fe, su reducción a instrumento para la liberación social"*. Continua Fray Clodovis: *"La 'pastoral de la liberación' se convierte en un brazo entre tantos del 'movimiento popular'. La Iglesia se hace similar a una ONG y así se vacía también físicamente: pierde operadores, militantes y fieles. Los 'de afuera' demuestran escasa atracción por una 'Iglesia de la liberación' porque, para la militancia, disponen ya de las ONG, mientras para la experiencia religiosa tienen necesidad de mucho más que una simple liberación social"*.

El caso de Gustavo Gutiérrez. El 13 marzo de 1983, la Congregación para la Doctrina de la Fe envió a la Conferencia Episcopal peruana la carta *"Diez observaciones sobre el pensamiento teológico de Gustavo Gutiérrez"*, conteniendo críticas articuladas a su doctrina. Incluso si, como refiere el teólogo Battista Mondin, *"las respuestas de Gutiérrez fueron más bien evasivas"*[481], de hecho desde ese momento el teólogo peruano inició un recorrido de "normalización", que lo llevó a matizar sus propias posiciones, sin entretanto renegar su pasado. Después de tres años de coloquios, no siempre serenos, entre Roma y la Conferencia Episcopal peruana, se llegó a un compromiso. Al teólogo liberacionista le fue pedida una "precisión" a ser agregada como introducción en su libro «Teología de la liberación». Con el título *"Mirar lejos"*, el ensayo aparece en todas las ediciones

más recientes de la obra.

Como *mea culpa*, el paso es un poquitín curioso. Del libro original, teóricamente incriminado, no se ha cambiado casi nada. Se ha elegido dejar intacta inclusive la defensa del marxismo: *"insuperable como impronta formal de todo el pensamiento filosófico de hoy"*. A las fuentes marxistas se han agregado algunos textos conciliares, de modo a dar una lectura más "espiritual" y menos "política". Los problemas con el Vaticano son atribuidos a simples *"causas pasajeras"*, mientras se anuncia: *"el trabajo teológico debe continuar"*.

Para no mostrarse del todo insensible a las críticas del Vaticano, en la Introducción el teólogo peruano coloca algunas distinciones, afirmando por ejemplo que *"el primer momento de la teología es la fe que se expresa en oración y compromiso"*, distanciándose por tanto de la tesis marxista de la verdad como praxis, a la cual queda sin embargo íntimamente unida. Reitera también su total fidelidad a la Iglesia, afirmando que la teología es fundamentalmente una "función eclesial", y se defiende da verias acusaciones, como la de "inmanentismo".

El teólogo peruano, empero, reitera el núcleo de la Tdl: *"Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, una época colmada de anhelos por la emancipación total, por la liberación de toda esclavitud. (...) Nueva época signada por una profunda aspiración a la liberación integral"*. Gutiérrez reconoce, no obstante, que *"con el transcurso de los años, en este esfuerzo teológico se ha producido una inevitable decantación (...) una maduración"*. Tal "maduración" hizo que la Tdl haya debido abandonar un cierto *"simplismo"* para volverse en cambio *"compleja"*.

La "complejidad" deriva de la ampliación del concepto de "liberación" (tema del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo). Escribe Gutiérrez: *"Han surgido reflexiones que, sobre la base de las respectivas tradiciones, han asumido la óptica de liberación"*. Entre estas están *"las teologías negra, hispánica, india (...) feminista"*. Ello ha sido posible porque se ha ampliado el concepto de "pobreza": *"El aspecto socio-económico, aunque fundamental, no es el único"*. Hay también aspectos raciales, culturales, psicológicos, etc.: *"La dimensión socio-económica es muy importante, pero es necesario ir más lejos (...) haciéndose sensible a los varios tipos de oposiciones y de conflictos sociales que se dan en el mundo de hoy"*.

Para analizar estas nuevas situaciones de "opresión" sirven nuevos instrumentos de análisis, sirven *"vertientes nuevas de las ciencias humanas: psicología, etnología, antropología"*, etc. Gutiérrez llama por tanto a *"continuar la orientación de la teología de la liberación, que ha hecho siempre uso de las ciencias sociales"*. El resultado no es una teología de la liberación, sino una plétora de teologías de la liberación, cuya natural sinergia deberá conducir a la humanidad hacia la "liberación integral", en la cual él incluye la liberación del pecado, *"raíz misma de la injusticia social y de otras opresiones humanas"*.

Por tanto, en vez de revisar sus postulados teológicos, desechando aquellos equivocados, Gutiérrez simplemente los amplía, extendiéndolos a una variedad de "sujetos históricos" y de "situaciones sociales", pero conservando el núcleo dialéctico de la Tdl. Se trata, según Gutiérrez, de *"desarrollar esta perspectiva"*, y *"continuar la orientación de la teología de la liberación"*.

Continuando con su "normalización" el padre Gutiérrez ha producido otros escritos más recientes, como *«Situación y tareas de la Teología de la liberación»*[482], y «¿Dónde dormirán los pobres?»[483]. Aparte de la reiteración de los "nuevos horizontes" – teología india, negra, feminista, etc. – las obras más recientes del teólogo peruano dejan en la boca poco o ningún sabor. Parece que, no pudiendo reafirmar sus viejas doctrinas, ni queriendo afirmar lo contrario de ellas, él se ha visto reducido a la triste situación de dar vueltas sobre sí mismo, como un trompo al cual se le están acabando las energías. Es ésta, por ejemplo, la sensación que dejó su intervención en Roma el pasado febrero, por ocasión de la presentación del libro del cardenal Müller: después del caluroso aplauso, veinte minutos de sosa exégesis sobre la parábola del Buen Samaritano. Lo que no impidió a cierta propaganda de presentarlo como el ícono de una Tdl finalmente "aprobada".

---

461 Diego Facundo SÁNCHEZ, *Teologia della Liberazione. Lo scontro con Wojtyla e Ratzinger*, p. 46.

462 *Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II*, Puebla, Messico, domenica 28 gennaio 1979, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_it.html.

463 *"Frente al comunismo, el Mensaje no ha cerrado completamente el camino (hubiera sido necesario que lo hiciera), pero también no ha dejado el camino completamente abierto. Como ya dije, el Mensaje ha cerrado apenas una hoja de la puerta. Lo que no deja de ser de indudable utilidad"* (Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *A mensagem de Puebla: notas e comentários - V*, "Folha de S. Paulo", 19 maggio 1979).

464 Diego Facundo SÁNCHEZ, *Teologia della Liberazione. Lo scontro con Wojtyla e Ratzinger*, p. 47.

465 Jon SOBRINO, *Puebla, serena afirmación de Medellín*, in "Christus", 520-521 (1979), pp. 49-51.

466 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Raio, vaga-lume, silêncio*, in "Folha de S. Paulo", 29 diciembre 1979.
467 *Reverente e filial Mensagem a S.S. Paulo VI*, in "Catolicismo", ottobre 1968.
468 En 1976, regresando de Roma, y respondiendo a las críticas de los católicos brasileños a mons. Pedro Casaldáliga, obispo de São Félix do Araguaia, abierto defensor de la guerrilla marxista, el cardenal de São Paulo, Paulo Evaristo Arns, declaró: *"He oido del mismo Pablo VI que tocar en mons. Pedro Casaldáliga es como tocar en el Papa"* ("O São Paulo", 6 enero 1976).
469 Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su alcuni aspetti della «Teologia della liberazione»*, (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html).
470 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *A mangueira, o desejo e o dever*, in "Folha de S. Paulo", 10 diciembre 1984.
471 CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Constructor de la Civilización del Amor. Mensajes de S.S. Juan Pablo II, 14-16 de mayo de 1988, Lima-Perú*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima 1988, p. 134
472 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla libertà cristiana e la liberazione*, 22 marzo 1986 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_it.html)
473 Diego Facundo SÁNCHEZ, *Teologia della Liberazione. Lo scontro con Wojtyla e Ratzinger*, pp. 55-56.
474 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alla Conferenza episcopale brasiliana*, 9 aprile 1986 (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile_it.html)
475 "Folha de S. Paulo", 13-09-1984.
476 "O Estado de S. Paulo", 08-09-1984, 19-09-1984.
477 "Caros Amigos", Brasil, junio 1997.
478 Según Boff, fue el mismo Juan Pablo II que, en la vigilia de Pascua de 1986, transcurrido un año exacto desde la censura, pidió a un alto funzionario del Vaticano de telefonarle para decirle: *"El Papa dice que ahora Ud. es libre de hablar de nuevo"* (Leonardo BOFF, Entrevista, setiembre 1998, http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff.asp). Siguió una carta del Secretario de Estado del Vaticano, elogiando su actitud y afirmando: *"En este modo se puede construir una auténtica Teología de la liberación"* (Ibid.).
479 Cfr. *Confissões amorosas de um padre*, in "Revista da Folha", 21 noviembre 1993, pp. 17-21.
480 Clodovis BOFF, *Teologia da libertação e volta ao fundamento*, in "Revista Eclesiástica Brasileira", 67 (2007), pp. 1001-1022.
481 Battista MONDIN, *Storia della Teologia*, Vol. 4, p. 727.
482 Gustavo GUTIÉRREZ, *Situación y tareas de la Teología de la liberación*, in "Páginas", Lima, 161, febrero 2000.
483 Gustavo GUTIÉRREZ, ¿Dónde dormirán los pobres?, IBC-CEP, Lima 2002.

CAPÍTULO VIII

Más allá de marxismo
Los horizontes últimos de la Teología de la liberación

Tdl, etapa de un secular proceso revolucionario

Desmintiendo la fábula según la cual la Tdl habría surgido como respuesta a una situación de pobreza y de opresión en América Latina en los años Sesenta, los mismos teólogos de esa corriente inscriben su movimiento en la amplia perspectiva de un proceso revolucionario deflagrado en el siglo XV y que aún hoy prosigue hacia horizontes cada vez más extremos. Es sólo a la luz de ese multisecular proceso que podemos captar la esencia de la Tdl.

Explica Gustavo Gutiérrez: *"Se es llevado a hablar de liberación económica, social y política. Pero está también en juego una visión mucho más compleja y profunda de la existencia humana y de su devenir histórico. La historia humana de hoy es animada por una profunda y común aspiración a la liberación de todo cuanto impide al hombre la realización de sí mismo y obstaculiza el ejercicio de la propia libertad".* Tal aspiración libertaria no ha surgido ayer: *"La libertad [es] proceso y conquista histórica, de la cual se tiene, hoy, una conciencia cada vez más aguda, pero cuyas raíces se hunden en el pasado"*[484].

Según Leonardo Boff, debemos retroceder al menos cinco siglos para descubrir las raíces de este proceso: *"El tema de la liberación no es nuevo. De hecho, parece constituir la fuerza propulsora de la cultura moderna. Podemos afirmar que la historia de los últimos cinco siglos se ha desarrollado, en líneas generales, en torno al proceso de liberación"*[485].

¿Cuáles son, según los teólogos de la liberación, las raíces de este proceso plurisecular de liberación, del cual se proclaman herederos y continuadores? ¿Cuáles sus etapas históricas? ¿Cuá-

les sus objetivos finales?

1. La Cristiandad medieval: auge de la "opresión"

El punto de partida del análisis histórico de la Tdl es la tesis que la Edad Media, o sea la Cristiandad medieval, ha sido el auge de la opresión en cada aspecto de la vida. El hombre medieval habría sido sometido por las "estructuras de opresión" que lo habrían condicionado en su vida personal, social y religiosa. Ante todo estaba la Iglesia, dominada según Gutiérrez por una dañina *"mentalidad de cristiandad"*. La Iglesia medieval, escribe el religioso peruano: *"aparece sustancialmente como la exclusiva depositaria de la salvación. (...) Este exclusivismo (...) justifica el hecho de que la Iglesia se considere el centro de la obra de salvación y se presente, en consecuencia, como un poder frente al mundo. Poder que buscará traducirse, espontáneamente e inevitablemente, en el campo político"*[486]. Estaba después el poder temporal, o sea la sociedad feudal, constituida por una compleja trama de deberes y derechos estructurados de modo jerárquico. Para la Tdl, tal sociedad era la propia imagen de la injusticia y de la opresión.

2. Decadencia de la Edad Media y nacimiento de la Modernidad

En el siglo XV, dicen los teólogos de la liberación, se puede comenzar a observar, en la Europa cristiana, una transformación de mentalidad que en el curso del siglo XVI se vuelve cada vez más nítida. Era el inicio de una nueva era histórica. *"La síntesis medieval de la Cristiandad católica clásica se rompió* – comenta Joseph Holland – *y fue reemplazada por lo que hoy llamamos modernidad"*[487].

Escribe Gutiérrez: *"Los siglos XV y XVI señalan una etapa importante en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo"*. Estos siglos, continúa, marcan una neta ruptura con la historia anterior, por la cual *"el hombre abandona la vieja imagen del mundo y de sí mismo"*, esto es, la mentalidad medieval[488]. Aplicando criterios marxistas, Gutiérrez explica esta enorme transformación como fruto de los descubrimientos científicos: *"Sus relaciones* [del hombre] *con la naturaleza varían sustancialmente con el surgir de la ciencia experimental y de la técnica que de ella deriva"*. Como consecuencia de los progresos científicos, el hombre habría cambiado sus presupuestos filosóficos, *"abandona la vieja imagen del mundo y de sí mismo. Para usar una expresión muy conocida de

E. Gilson, «su física hace envejecer la metafísica». Más aún, gracias a la ciencia, el hombre da un paso adelante y comienza a verse de modo diverso". Gutiérrez reduce, por lo tanto, un fenómeno complexo, eminentemente espiritual, cultural y psicológico, a una relación mecánica entre las categorías marxistas de estructura y superestructura.

¿En qué consistió esta enorme transformación? En la irrupción en el espíritu humano, hasta entonces temperante y dócil, de una avidez libertaria, una *"profunda aspiración a la liberación"*, una nueva *"conciencia de la libertad"*, junto a la convicción de que tal libertad sería conquistada progresivamente a través de luchas liberadoras. *"Apenas perceptible en sus etapas iniciales"*, según Gutiérrez, esta avidez libertaria creció hasta convertirse en la fuerza impulsora de la historia moderna: *"La historia es la difícil conquista de esta libertad. (...) El devenir histórico, a través de la dialéctica patrón-esclavo (...) aparecerá entonces como un proceso de génesis de la conciencia y, consecuentemente, de la lenta liberación del hombre"*[489].

También Leonardo Boff ve en este anhelo libertario la *"fuerza motriz de la cultura moderna"*. Según él, cuando esta avidez comenzó a guiar las tendencias más profundas de la historia de Occidente, tuvo inicio una secuencia ininterrumpida de *"procesos di liberación"*, que continúan hasta hoy y sobre los cuales tal apetencia ha impreso vigorosamente su marca[490]. Lo que marcaría la modernidad sería, pues, el impulso libertario.

Desplegando sus virtualidades durante siglos, este anhelo libertario produjo nuevos estilos de vida, tendencias culturales, conceptos religiosos, estructuras sociales, escuelas filosóficas y doctrinas políticas. Hundiendo sus raíces en los problemas más profundos del alma, de donde se extendió a todos los aspectos de la personalidad del hombre y a todas sus actividades, tal inclinación generó la rebelión contra las instituciones que conformaban la Cristiandad medieval, pasando del campo de las tendencias al de las ideas y de éstas al de los hechos.

¿Cuáles han sido las etapas de este proceso? Joseph Holland lo considera un proceso de *"liberación histórica de las cadenas del pasado, en la búsqueda de un futuro mejor. Primero, llegó a significar libertad cultural con el Humanismo, después libertad religiosa con el Protestantismo, luego libertad política con la democracia y libertad económica con el capitalismo, y después con el*

socialismo".

Veamos el proceso paso a paso, en los escritos de algunos teólogos de la liberación.

3. Humanismo: liberación de la razón

"El primer paso significativo – escribe Leonardo Boff – *fue cumplido por Galileo Galilei, que buscó liberar la razón de la opresión de la religión, que obstaculizaba el libre curso del intelecto en la investigación de los mecanismos naturales que gobernaban el mundo"*[491].

La doctrina católica enseña que el hombre, con las solas fuerzas de su naturaleza, puede conocer muchas verdades y practicar varias virtudes. Empero, sin la ayuda de la gracia y de la fe, no les es posible conocer toda la verdad ni perseverar en la práctica de todos los Mandamientos. Estos límites son aceptados por el hombre humilde y puro, que de buen grado somete su juicio personal a la autoridad de la Iglesia instituida por Nuestro Señor, así como somete sus pasiones a los dictámenes de la moral. El hombre orgulloso y sensual, en cambio, agitado por la avidez libertaria antes descrita, buscará sacudirse el yugo de la religión y de la moral, reivindicando la libertad de decidir cuáles sean la verdad y el bien.

Por fin, el hombre orgulloso excogitará nuevas doctrinas para justificar sus pasiones desarregladas, proclamando la liberación de la razón humana de toda coerción. Es justamente lo que ocurrió con el Humanismo. *"La ascensión del Humanismo y la emancipación de la ciencia en el Renacimiento fueron las primeras señales de una nueva cultura, que colocaba en su centro al propio hombre"*, explica Joseph Holland[492].

4. Protestantismo: liberación de la conciencia individual

Casi ausente en los escritos de los teólogos de la liberación latinoamericanos, el protestantismo como etapa del proceso revolucionario ha sido, en cambio, estudiado por sus colegas anglosajones. *"La Reforma protestante debilitó ulteriormente la vieja cultura, colocando al centro la conciencia individual privada, minando el poder la Iglesia institucional y orientando las energías religiosas más hacia la historia"*, escribe Holland[493]. Predicando la libre interpretación de las Sagradas Escrituras, Lutero proclamó la autonomía de la conciencia individual en el campo teológico,

"liberándola" del Magisterio de la Iglesia. No sorprende, pues, que la teóloga feminista de la liberación Rosemary Radford Ruether haga derivar la Tdl de la izquierda protestante[494].

5. Iluminismo: liberación del pensamiento

El pensamiento medieval era orientado por la filosofía escolástica, fundada sobre el testimonio de la realidad percibida por los sentidos y desarrollada con rigor intelectual según los principios de la lógica y de la ontología, *in primis* el de no contradicción, esto es, que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo bajo el mismo aspecto. Por eso era conocida como "filosofía del sentido común" o "filosofía perenne". En el hombre moderno, en cambio, el ansia libertaria provocó un creciente debilitamiento de la voluntad en seguir lo que el intelecto indicaba como un bien, y un creciente ofuscamiento del propio intelecto, predispuesto a justificar tal ansia, aún a costa de negar la evidencia de los sentidos y los principios fundamentales de la lógica. Sin tal ofuscación resulta difícil explicar el surgimiento de escuelas filosóficas de tal modo contrarias a la verdad, al bien y a la belleza.

A ese propósito el P. Gutiérrez invoca dos filósofos: René Descartes y Emanuel Kant. Según el teólogo peruano, rompiendo con el realismo y con el sentido común propios de la filosofía escolástica, y liberando por lo tanto el pensamiento humano de la "opresión" de la realidad objetiva, Descartes y Kant contribuyeron al avance del proceso revolucionario.

René Descartes rechazaba la evidencia de los sentidos considerándola no fiable, y colocaba la construcción subjetiva de las ideas como criterio de verdad, abriendo así el camino para las corrientes subjetivistas e idealistas. Escribe el P. Gutiérrez: *"Descartes (...) pone la primera piedra de una reflexión filosófica que, sosteniendo en el conocimiento, el primado del pensamiento, de las «ideas claras y distintas», subraya los aspectos creativos de la subjetividad humana"*[495]. Debiendo sistemáticamente desconfiar de la evidencia, el hombre perdió la serenidad en el pensar y fue invadido por un sentido de aflicción y de inseguridad que le corroe las certezas. Fue así fácil embarcarlo en una frenética cabalgata de doctrinas y de tendencias cada vez más absurdas.

De su parte, Kant puso los fundamentos del idealismo, según el cual el hombre puede simplemente desechar la evidencia exterior y seguir sólo el propio pensamiento. *"Para Kant no son*

los conceptos los que deben adecuarse a los objetos", explica Gutiérrez. De este modo, el espíritu humano no sería más constreñido ("oprimido") a seguir la evidencia de los sentidos, y por lo tanto podría elucubrar libremente. La filosofía subjetivista de Kant, afirma Gutiérrez, *"lleva a un cambio de método en el modo de pensar, a un conocimiento que, presentándose como necesariamente crítico de los propios fundamentos, sale de una fase de ingenuidad para volverse adulto"*[496]. Para el teólogo peruano, por tanto, creer en la adecuación del intelecto a la realidad es una ingenuidad propia de la infancia, de la cual el hombre debería liberarse...

6. Revolución Francesa: liberación política

La acción profunda del Humanismo y del Iluminismo no cesó de extenderse, en una creciente concatenación de consecuencias, Profundamente afín al protestantismo, la Revolución Francesa hizo en el campo político una obra del todo simétrica a la de la de la Reforma protestante en el campo religioso. La obra política de la Revolución Francesa no fue sino la transposición, en el ámbito del Estado, de la reforma que las sectas protestantes habían adoptado en materia de organización eclesiástica.

"Vino después la liberación del ciudadano del absolutismo del rey, y la idea de que el ciudadano posee derechos políticos, que después delega, como sostenía J.J. Rousseau", escribe Leonardo Boff prosiguiendo la historia del proceso revolucionario que desemboca en la Tdl[497]. Joseph Holland concuerda: *"Las revoluciones americana y francesa, junto a la ascensión de los Estados nacionales liberales, inició un proceso de centralización de las comunidades hasta entonces dispersas, debilitando las estructuras jerárquicas (...) y promoviendo el moderno progreso y la libertad"*[498]. También Gustavo Gutiérrez menciona la Revolución Francesa como la etapa siguiente del proceso revolucionario: *"La Revolución Francesa, hecho histórico de enormes repercusiones en el cual fue proclamado el derecho de cada hombre de participar en la conducción de la sociedad a la cual pertenece"*[499].

7. Comunismo: liberación económica

Llegamos así a la tercera gran revolución presentada por los teólogos de la liberación como etapa del proceso histórico del cual se declaran continuadores: el comunismo. Dos personajes son presentados: Federico Hegel y Carlos Marx.

Hegel es invocado para proclamar la ilimitada libertad del espíritu, que estaría en proceso de continua evolución. Escribe Leonardo Boff: *"Hegel emprende la liberación del espíritu de la alienación de la materia, hacia la transfiguración del espíritu absoluto"*[500]. Asimismo Gustavo Gutiérrez analiza Hegel para presentar una concepción evolucionista del hombre y de la historia. Según el teólogo peruano, Hegel *"introduce, de manera vital y con urgencia, el tema de la historia"*, implicando una concepción dinámica según la cual la naturaleza humana no es más inmutable, sino en construcción en la historia a través de la dialéctica: *"El devenir histórico, a través de la dialéctica (...) aparecerá entonces como un proceso de génesis de la conciencia y, consecuentemente, de la lenta liberación del hombre. En este proceso dialéctica, el hombre se costruye a si mismo"*[501].

Asumiendo la concepción evolucionista de Hegel, Carlos Marx la invierte, aplicándola no más al espíritu sino a la materia. Es el así llamado "materialismo dialéctico", fundamento filosófico del socialismo que proclama la liberación de los proletarios de la opresión de los patrones. Escribe Gutiérrez: *"Tal línea* [de Hegel] *será profundizada y renovada, de modo originalísimo, por Marx. Pero esto no sucederá sin aquello que se llama ahora 'ruptura epistemológica' con el pensamiento anterior"*[502].

También Leonardo Boff menciona el marxismo come etapa histórica del proceso de liberación que desemboca en la Tdl: *"Marx buscó liberar los proletarios de la dominación económica del capitalismo, hacia una sociedad socialista sin clases"*[503].

8. La liberación de los instintos

Como etapa siguiente del proceso histórico de liberación, Leonardo Boff indica la rebelión de los instintos contra la "opresión" de la razón y de los preceptos morales, invocando en apoyo la figura de Friedrich Nietzsche: *"Nietzsche quería liberar la vida, que él consideraba sepultada bajo el peso de metafísica, de la moral y de la cultura"*[504].

Indudablemente uno de los peores maestros de siglo XIX, Nietzsche sostenía que el hombre no debía someterse a ningún precepto, abandonándose en cambio a la libre expansión de su impulso vital, el "espíritu dionisíaco", hecho de sensualidad, exaltación y entusiasmo. Los preceptos de cualquier tipo – religiosos, morales, racionales, sociales, políticos – debilitan fatalmente al hom-

bre, haciéndolo un esclavo, Anunciando la "muerte de Dios", visto como el arquetipo de todas las "opresiones", Nietzsche proponía el ideal del hombre totalmente "libre": el "superhombre".

9. Freudismo: liberación psicológica

Habiendo destruido las "opresiones" filosóficas, religiosas, políticas, sociales y económicas que pesaban sobre el hombre, el ansia libertaria debía lanzarse contra el último residuo de Orden: las "opresiones" interiores, o sea la jerarquía interior por la cual, en el hombre, la Fe ilumina la razón, ésta guía la voluntad que, a su vez, domina la sensibilidad. *"El hombre de hoy no aspira apenas a liberarse de aquello que, viniendo del exterior, le impide realizarse en cuanto miembro de una clase social, de un país o de una sociedad determinada* – escribe Gustavo Gutiérrez –. *El hombre busca también una liberación interior, con una dimensión individual e íntima. Una liberación no sólo en un plano social, sino también psicológico"*[505].

Para explicar un aspecto de esta liberación interior, los teólogos de la liberación apelan a la figura de Sigmund Freud . Escribe Leonardo Boff: *"Freud elaboró un vasto proyecto para la liberación de la psique humana de toda coerción interior"*[506].

Según Freud, la fuerza motriz del desarrollo humano es la libido, es decir la pulsión sexual, presente ya desde la más tierna edad. Las exigencias de la civilización, no obstante, constriñen al hombre a reprimir tales pulsiones, provocándole una neurosis que lo acompaña toda la vida, incidiendo por tanto sobre la sociedad. La represión de la líbido llega a su auge con la religión, que para Freud representa una neurosis infantil obsesiva. Para eliminar tal neurosis, Freud proponía la total liberación del instinto sexual, incluso en sus manifestaciones perversas.

Las doctrinas de Freud tienen una innegable influencia social y hasta política. *"La psicología individual de Freud es en su esencia una psicología social* – escribe su discípulo Herbert Marcuse – *La represión es un fenómeno histórico. La sumisión efectiva de los instintos, a través de los controles represivos, no es impuesta por la naturaleza sino por el hombre. El padre primordial, arquetipo de toda dominación, inicia la reacción en cadena de esclavitud, rebelión y dominación coactiva que caracteriza la historia de la civilización"*[507].

Para el fundador del psicoanálisis, las instituciones que conforman nuestra civilización

– familia, propiedad, moral, autoridad – fuerzan al hombre a renunciar al placer sexual, reprimiendo de esta manera el principal factor de desarrollo psicológico, y alienándolo de las fuentes más íntimas de la felicidad. El psicoanálisis sería una praxis para liberar al hombre de toda coerción psicológica, permitiéndole por tanto desarrollarse tanto como individuo como en sociedad. En sus obras, Freud presenta la destrucción de las "estructuras opresivas" de la sociedad como condición para que el hombre pueda alcanzar la madurez sexual, pero después no llega a las últimas consecuencias de su pensamiento, o sea a la proclamación de una sociedad no represiva. Esto será hecho por sus discípulos.

Gustavo Gutiérrez asume el núcleo de la visión freudiana: *"Se ofrece al hombre un nuevo continente para explorar cuando Freud, asignando a la represión el puesto central del aparato psíquico del hombre, pone de relieve los condicionamientos inconscientes del comportamiento humano. La represión es el resultado del conflicto entre los impulsos instintivos y las exigencias culturales y éticas del ambiente social"*[508].

De esta manera se conjugan los aspectos exteriores de la "liberación" – sociales, políticos, económicos – con los interiores – morales, culturales, psicológicos. Gutiérrez cita al respecto al conocido representante de la anti-psiquiatría, David Cooper: *"Hablando hoy de revolución, nuestra reflexión no tendría sentido si no hiciéramos una unión entre lo macro y lo micro social, entre realidad exterior y realidad interior"*[509].

10. Marcuse y la sociedad no represiva

Freud nunca llegó a extraer las últimas consecuencias de sus doctrinas, buscando más bien una conciliación entre las exigencias de la libido y las de la civilización. Según Marcuse, *"la idea que una civilización no represiva es imposible constituye un fundamento de la teoría freudiana"*[510]. Será tarea de algunos de sus discípulos, entre los cuales el mismo Marcuse, llevar las doctrinas del maestro a cabo, planteando la total destrucción de la civilización moderna y su substitución por una "sociedad no represiva", perfectamente igualitaria y libertaria, en la cual el último residuo de "opresión" habrá sido suprimido. Es la corriente a veces llamada freudo-marxista, inspiradora de

mayo de 1968, cuarta gran etapa del proceso revolucionario del cual se afirman herederos los teólogos de la liberación.

Escribe Gutiérrez: *"Bajo este aspecto, es importante la intención de Marcuse, influenciado por Hegel y Marx, de traducir las categorías psicoanalíticas en crítica social. Partiendo de un trabajo que el mismo Freud no estimaba mucho, «El malestar de una civilización», Marcuse analiza el carácter sobreexpresivo de la sociedad opulenta. Llega, así, a entrever la posibilidad, negada explícitamente por Freud, de una sociedad no represiva. (...) Pero, para llegar a esta sociedad no represiva, será preciso oponerse a los valores propugnados por una sociedad que niega al hombre la posibilidad de vivir libremente"*[511].

También Leonardo Boff menciona al filósofo del mayo de 1968: *"Marcuse proclamó la liberación del hombre industrial, oprimido por los sistemas de producción de masa"*[512].

El papel de la Tdl en el proceso revolucionario

He aquí trazado por sus propios exponentes el proceso histórico revolucionario del cual los teólogos de la liberación se afirman herederos y continuadores. ¿Cuál sería el papel específico de la Tdl?

Parte integrante del proceso revolucionario. No podemos comprender la Tdl si no como parte integrante del proceso revolucionario. Escribe Leonardo Boff: *"La teología de la liberación debe entenderse en la secuencia de estos procesos de liberación que caracterizan la historia moderna"*[513].

Conferir significado teológico al proceso revolucionario. El primer papel de la Tdl sería el de conferir al proceso revolucionario un significado teológico y religioso. Escribe Boff: *"Fundamentalmente, la teología de la liberación se propone dos tareas: antes de todo, resaltar el carácter teológico de los procesos de emancipación. (...) Esta perspectiva permite releer los movimientos libertarios de los siglos pasados, y la sociedad que resultó de ellos, en clave teológica"*.

Reinterpretar la religión en sentido libertario. *"En segundo lugar* – continúa Boff – *la teología de la liberación busca subrayar los aspectos libertarios presentes en el Evangelio y en la vida y obra*

de Jesús y también en la gran tradición de la Iglesia".

Crear el hombre nuevo a través de una revolución cultural permanente. Una sociedad no represiva sería inviable sin profundos cambios en la propia naturaleza humana, sin la creación del "hombre nuevo" soñado por todas las corrientes revolucionarias. Es ese el tercer papel que el teólogo brasileño asigna a la TdL: crear el hombre nuevo, socialista, igualitario y libertario: *"Llevar adelante una evangelización libertaria, promover una praxis cristiana que comprenda también la trasformación de la sociedad, ayudar a plasmar el hombre nuevo (...) es el objetivo que se fija la teología de la liberación".*

Gustavo Gutiérrez dedica una sección entera de su principal obra al tema "Fe y hombre nuevo": *"Es importante tener presente que lo que se busca, además o, mejor, mediante la lucha contra la miseria, la injusticia y la explotación, es la creación de un hombre nuevo (...). Todo esto implica no solamente mejores condiciones de vida, un radical cambio de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la invención continua y siempre incompleta de un nuevo modo de ser hombre: una revolución cultural permanente"*[514].

Llegamos de esta forma a lo que hemos denominado el *new look* de la Tdl. Abandonando el marxismo, ya englutido por la vorágine de la historia, hoy los teólogos de la liberación se acoplan a las nuevas tendencias post-marxistas que estallan con Mayo de 1968, comprendidas en la denominación genérica de "revolución cultural", etapa actual del proceso revolucionario. *"El proyecto utópico* [de la Tdl] *exige una liberación política y económica,* –comenta el teólogo de la liberación norteamericano Philip Berryman –, *exige la toma del poder por parte del pueblo y la socialización de los medios de producción, exige la abolición de los privilegios de clase y la organización de la economía en función de las masas. Todo esto es esencial pero insuficiente, ya que aun así se podrían verificar abusos. Necesitamos crear un hombre nuevo. (...) Este es el objetivo de la revolución cultural"*[515].

11. La Revolución cultural

Ya en seguida a la revolución de 1917 se tornó evidente la insuficiencia del marxismo-leninismo para crear el "nuevo hombre socialista", en el que la natural tendencia de proveer primero

a las propias necesidades, y a las de la propia familia, habría sido substituido por una "conciencia colectivista", por la cual él no pensaría más en sí mismo sino en la comunidad.

Una línea para superar el impasse fue la que llevó adelante el *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la Investigación Social) de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania, conocida como "Escuela de Frankfurt". Los estudiosos vinculados a tal Escuela se proponían, explorando diversas vías, elaborar una crítica global a la sociedad moderna a fin de trazar los lineamientos de una revolución que pudiese derribarla y avanzar más allá del comunismo.

Entre sus principales representantes encontramos Theodor Adorno, que elaboró una crítica radical a la sociedad nacida del capitalismo avanzado; Max Horkheimer, que formuló una teoría de la "lógica del dominio" envolviendo elementos sociales, políticos y culturales; Herbert Marcuse, el filósofo del mayo de 1968; Erich Fromm, que aplicó las teorías de Freud a la revolución, resaltando el papel de los ambientes en la formación de la mentalidad; Jürgen Habermas, que exploró los aspectos lingüísticos y gnoseológicos de la opresión; y otros que el espacio nos impide listar. De estos esfuerzos nació el llamado freudo-marxismo, que toma cuerpo en la obra de Wilhelm Reich, el autor de «La Revolución sexual» (1936).

Otra línea para superar el impasse fue la del italiano Antonio Gramsci, uno de los fundadores del PCI. Gramsci estudió el concepto de "hegemonía", extendiéndolo a la cultura. En su libro «*Marxism and Literature*» (1977), Raymond Williams, docente en Oxford y Cambridge, exponente de la "nueva izquierda" inglesa, considera el concepto de "hegemonía cultural" como el foco de las revoluciones del siglo XX[516].

Según tal concepto, la cultura es un instrumento de opresión mucho más peligroso que el económico porque toma posesión de la propia conciencia del oprimido. *"Modelando la cultura, los grupos de poder presentan las propias ideas como la realidad objetiva* – escribe el teólogo de la liberación Virgilio Elizondo –. *Los estereotipos culturales esconden una verdadera violencia, una opresión a los más débiles"*[517].

12. La revolución total

Se va, pues, configurando la idea de una revolución total, vale decir, un movimiento tendiente a la simultánea destrucción de todas las "opresiones" en todos los campos. Explica el pensados marxista francés Pierre Fougeyrollas (1923-2008): *"La expresión 'revolución cultural' implica verdaderamente una revolución en los modos de sentir, de actuar y de pensar, una revolución en el modo de vivir, individualmente y colectivamente, en suma, una revolución en la civilización. (...) La revolución psico-sexual actualmente en curso entre los jóvenes constituye una fuerza decisiva para actuar la revolución total"*[518]. Aún más explícito es Herbert Marcuse: *"La idea tradicional de revolución y de estrategia revolucionaria ya está superada. Ahora debemos emprender una especie de difusa y total desintegración del sistema"*[519].

13. El nuevo proletariado

La ampliación del ámbito de acción de la revolución produjo una ampliación del concepto de "proletariado". Según el viejo guion marxista, la revolución debería recibir impulso sobre todo de los campesinos y de los proletarios industriales rebelados contra los patrones y la sociedad capitalista. En la IV Revolución, e este proletariado se junta una suerte de nuevo, variado "proletariado" socio-cultural, compuesto de aquellas categorías que, independientemente de su situación económica y social, se consideran de alguna forma discriminados por factores de cualquier tipo: morales, culturales, psicológicos, raciales, religiosos, etc.

Así, las feministas se sienten discriminadas por la "cultura machista"; los homosexuales por la moral natural y cristiana; los inmigrantes por la "xenofobia"; los toxicómanos por la legislación vigente; las prostitutas por el rechazo de la sociedad hacia ellas; las personas de color por el "racismo" de los blancos; los jóvenes desenfrenados por una sociedad no totalmente libertaria; los nudistas por los "prejuicios burgueses", etc. Según el nuevo guión, cada categoría de marginados deberá liberarse de los factores de opresión que pesan concretamente sobre ella, poniéndose a la cabeza, cada una en su campo, de una lucha liberadora. Por la natural sinergia entre todas estas "liberaciones", tendremos entonces la revolución total.

Cambian así las modalidades de la revolución. Mientras el comunismo propugnaba la confrontación social y política, la IV Revolución busca avanzar lo más posible de manera "lúdica", esto

es, alegre y despreocupada. Y, de hecho, para participar de esta revolución no valen preparación ideológica ni militancia partidista. Basta abandonarse a las pasiones desarregladas en aras del "prohibido prohibir". El ambiente carnavalesco de los "Gay Pride" es un ejemplo.

Esta radical mutación en el modo de hacer la revolución implica también la trasformación de las estructuras que la promueven. En la nueva perspectiva, el Partido Comunista, como organización política, dogmática y rígidamente estructurada, está superado. Las fuerzas de la neo-revolución no se organizan en partidos políticos, mas en *lobbies*, o sea en grupos de presión que se mueven más bien en el campo social y cultural. Ejemplo típico son los lobbies homosexuales.

La Tdl en la era de la IV Revolución

El derrumbe del socialismo real en 1989, con la consecuente desaparición de la praxis en que se había empeñado durante casi tres décadas, no tomó en absoluto por sorpresa a los teólogos de la liberación. Ya en febrero de 1988 éstos habían realizado un encuentro en Nueva York, en la casa general de la Orden Maryknoll, en el cual el tema fue precisamente cómo deshacerse del marxismo[520]. Fue en el curso de este encuentro que Gustavo Gutiérrez presentó una primera redacción del ensayo *Mirar Lejos,* mencionado en el capítulo anterior.

Habiendo acompañado el proceso revolucionario en la fase comunista, la Tdl lo acompañará también en la post-comunista.

El concepto fundamental de la Tdl es el de "liberación", o sea un movimiento, interior y exterior, tendiente a emancipar individuos y sociedades de ciertas situaciones consideradas opresivas y discriminantes. A fin de proponer tal liberación los teóricos de esa corriente deben analizar las situaciones de opresión o discriminación de las cuales pretender emanciparse. Lo cual levanta dos preguntas: ¿qué entienden ellos por "opresión"? Y en consecuencia, ¿cuál es la "liberación" que en concreto proponen? Los dos conceptos son extremamente elásticos y admiten una amplísima gama de significados.

En el marxismo, la opresión era fundamentalmente económica, Tal opresión se resolvería

eliminando la propiedad privada de los medios de producción. Al comienzo, los teólogos de la liberación adoptaron precisamente este sentido. Gustavo Gutiérrez proclamaba: *"Insistimos en una sociedad donde la propriedad privada de los medios de producción sea eliminada"*[521]. La liberación consistiría por lo tanto en una revolución proletaria para instaurar el socialismo.

De esta visión rudimentaria, los teólogos de la liberación pasaron al análisis de otras opresiones más sutiles. El chileno Sergio Torres explica: *"El concepto de liberación se ha extendido mucho. En un primer momento, se hablaba de la liberación de los pobres, entendidos como los proletarios Sucesivamente, el concepto de pobre se ha enriquecido. Los pobres son todos los excluidos, los marginados, los discriminados. Así, hoy no existe una única teología de la liberación. Hay un pluralismo teológico, abierto pero fiel a las intuiciones y a los principios fundamentales de la primera teología de la liberación"*[522].

Un primer campo analizado por las nuevas teologías de la liberación es el racial. Los "pobres", en este caso, serían los grupos étnicos considerados marginados: negros, chicanos (mexicano-americanos), indios, etc. Aplicando a estos nuevos sujetos históricos los mismos criterios dialécticos (opresión-liberación) que antes aplicaban a los pobres, los teólogos de la liberación han construido una plétora de nuevas teologías de la liberación fundadas sobre la raza y la cultura: mientras en los Estados Unidos nacía la Teología negra de la liberación y la Teología chicana de la liberación, en América Latina se abría camino la Teología indígena de la liberación.

1. Teología de la libetración negra

En la estela del libro *Black Religion*, escrito en 1964 por el sociólogo Joseph Washington, y aplicando las categorías de la Tdl latinoamericana, diversos teólogos protestantes las utilizaron para conferir validad teológica a la lucha de los negros americanos. Nace así la *Black Theology of Liberation*, cuya partida de nacimiento fue el *Statement on Black Theology*, lanzado en 1969.

Entre los admiradores de la *Black Theology of Liberation* está nada menos que el presidente Barack Obama, quien se convirtió del islam a esta corriente. *"Comprendí el potencial de la tradición religiosa afroamericana para provocar cambios sociales* – recuerda Obama – *comprendí que el empeño religioso no me aparta del pensamiento crítico ni de la batalla por la justicia económica y*

social"[523].

2. Teología de la liberación chicana

Los "chicanos" son los norteamericanos de origen mexicano, residentes principalmente en Texas, Nuevo México, Arizona y California, territorios que hasta 1848 formaban parte de México. A medio camino entre la cultura latina y la anglosajona, los chicano han sido siempre un grupo social disputado por tendencias contrastantes. En los años Sesenta, el movimiento de la Tdl individualizó en este grupo un potencial "sujeto histórico" a ser maniobrado de modo dialéctico contra el sistema americano. Surgieron entonces asociaciones religiosas hispánicas inspiradas por la Tdl, como *PADRES* (*Padres Asociados para Derechos Religiosos Educativos y Sociales*) y *Hermanas*. Fue creada una red de Comunidades eclesiales de base (CEB) hispánicas coordinadas por el *Secretariat for Hispanic Affairs* de la Conferencia Episcopal estadounidense, conducida por Paul Sedillo, ferviente seguidor de la Tdl. Compartiendo los objetivos revolucionarios, esta red de CEBs se integró, sobre todo en Texas, con la red de *People's Organizations* inspiradas por Saul Alinsky.

Concomitantemente se desarrollaba una *Chicano Theology*[524], perfectamente integrada en el movimiento de la Tdl latinoamericana. Figura de relieve en esta corriente es el sacerdote Virgilio Elizondo, participante en 1968 a la conferencia del CELAM en Medellín, y más tarde director del *Mexican American Cultural Center* de San Antonio, Texas.

3. Teología de la liberación indígena

Más importante, ya sea por el número de seguidores y, sobre todo, por su incidencia eclesial y política, es la Teología indígena de la liberación. *"A menudo tenemos la impresión de que la Teología de la Liberación esté muerta. ¡Nada más falso!* – explicaba el chileno Pablo Richard Guzmán en una conferencia en Madrid, en 1991 – *Hoy es posible reconstruir la Teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base partiendo de una nueva coyuntura histórica. (...) Es lo que estamos haciendo con los indígenas (...) con la teología indígena"*[525].

Uno de los pioneros de esta modalidad ha sido Mons. Leonidas Proaño, entonces obispo de Riobamba, Ecuador. Así explicaba él su objetivo: *"El único camino que queda a los pueblos de América Latina para cambiar el llamado orden establecido es una auténtica revolución (...) global,*

radical, veloz (...) que tenga por protagonistas a los indios"[526]. Desde sus orígenes la Tdl ha tenido un importante componente indigenista. No es casual que la obra principal de Gustavo Gutiérrez sea dedicada a José María Arguedas. Ya en ١٩٧٧ Plinio Corrêa de Oliveira denunciaba las doctrinas indigenistas que inspiraban la pastoral de la Conferencia Episcopal brasileña[527].

Al centro de esta teología encontramos la tesis de que las sociedades indígenas primitivas – andinas y amazónicas – contienen valores preciosos, superiores a los de la cultura occidental que, de hecho, debería hacerlos suyos. Privado del sentido del "yo", el indio no tendría siquiera el de lo "mío". De ahí una perfecta fraternidad basada en la igualdad y la ausencia de propiedad privada. *"Los indios viven ya la beatitud evangélica* – leemos en un documento de los obispos brasileños – *No conocen la propiedad privada, el lucro ni la competencia. Poseen una vida esencialmente comunitaria, en perfecto equilibro con la naturaleza. Viven en harmonía (...) Los indios son una profecía para el futuro"*[528].

El punto de partida es, pues, el rechazo de la obra evangelizadora y civilizadora de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Según estos teólogos, los misioneros cometieron un "error histórico" al convertir los indios a la religión católica, asimilándolos a la cultura occidental, ya que éstos tenían religiones y tradiciones muy superiores. *"Los indios* – afirma el P. Richard – *tenían religiones milenarias, en las cuales había Fe mucho antes que llegasen Cristóbal Colón y sus boys* (sic). *(...) Eran religiones muy profundas y puras. Había una santidad y una profundidad espiritual impresionante"*.

A contacto con los indios, los misioneros no deberían predicar la doctrina de Nuestro Señor Jesucristo, sino más bien integrarse en la tribu para aprender su sabiduría. *"Las comunidades indígenas son las verdaderas evangelizadoras, son un modelo para nuestra sociedad que sólo tiene a aprender de ellas"*, declaraba Mons. Fernando Gomes, arzobispo de Goiânia[529]. *"Yo a veces voy a la selva com mi Biblia* – cuenta Richard – *y en ciertos momentos no sé dónde meterla. Siento vergüenza de hablar de San Pablo y de Moisés a pueblos que tienen mil años de tradición. (...) Debemos abrir los caminos a una nueva evangelización liberadora a partir de las religiones milenarias de nuestros pueblos indígenas"*.

Es a esta luz que se explican las chocantes declaraciones de Mons. Tomás Balduino, obispo

emérito de Goiás Velho, Brasil, en una conferencia en Roma en 2009: *"La convicción profunda de los misioneros hoy es que estos pueblos indígenas son los verdaderos evangelizadores del mundo. Nosotros no debemos ir a ellos como quien lleva una doctrina o un evangelio que nos fue dado por Cristo y confiado a nosotros. Debemos ir a los indios sabiendo que Cristo nos ha anticipado en medio de ellos, y que ellos son semillas del Verbo. Nosotros tenemos la convicción de que los indios viven ya las bienaventuranzas. Somos nosotros los que debemos convertirnos a sus culturas"*[530].

¿Cómo puede decirse que Nuestro Señor ha precedido a la Iglesia en medio de los indios?

Según estos teólogos, habría habido una "revelación primitiva", entrañada en la naturaleza. Esta revelación no debe entenderse como la manifestación de un Ser trascendente, sino como una vitalidad inmanente en la propia naturaleza. La percepción directa de esta vitalidad constituiría la experiencia religiosa. En un determinado momento, considerándose superior a la naturaleza, el hombre perdió este contacto con la inmanencia vital. En este punto se habría dado una segunda revelación, la registrada en las Sagradas Escrituras, a fin de que los hombres pudiesen comprender intelectualmente una parte de lo que antes percibían por connaturalidad.

Las Sagradas Escrituras serían, por lo tanto, un substituto necesariamente inferior a la revelación primitiva, a cuya luz deberían ser interpretadas. *"Dios ha escrito dos libros* – explicaba Pablo Richard – *El primer libro de Dios es el cosmos, la cultura, la religión indígena. Este es el libro fundamental de Dios. Dios ha escrito también otro libro, la Biblia, pero sólo para ayudarnos a entender el primero"*. Raciocinios de este tipo aproximan la Teología indígena a las tendencias post-modernas marcadas por el panteísmo cósmico, de las hablaremos más adelante.

Para llevar adelante la Teología indigenista, se realizan periódicos *Encuentros Continentales de Teología India*, organizados por la *Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena*.

4. Teología de la liberación homosexual, lesbiana, *queer*

Además del análisis racial y cultural, las nuevas teologías de la liberación explotan también factores morales y psicológicos, acomodándose a las nuevas tendencias homosexualistas, feministas y de género. La causa homosexual representa un importante elemento de IV Revolución.

Explica Mario Mieli, fundador del FUORI (*Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano*): *"La progresiva liberación de las tendencias reprimidas del eros reforzará ulteriormente el movimiento revolucionario (...). No podemos calcular la importancia de la contribución dada a la revolución y a la emancipación humana por la liberación progresiva del sadismo, del masoquismo, de la pederastia propiamente dicha, de la gerontofilia, de la zoofilia, del autoerotismo, del fetichismo, de la escatología, de la urofilia, del exhibicionismo, del voyeurismo, etc."*[531].

El horizonte pro-homosexual no es nuevo en la Tdl. Un pionero fue, sin duda, el canadiense Guy Ménard, docente de ciencias religiosas en la Universidad de Québec, que en 1980 escribió «De *Sodome à l'Exode: jalons pour une théologie de la libération gaie*». En el encuentro internacional de teólogos de la liberación realizado en Madrid en septiembre de 1989 estaban presentes algunos grupos "católico-homosexuales", entre ellos el *Fórum de cristianos homosexuales de Europa*. Al tema fue dedicado el panel "Grupos y sectores marginados en la Iglesia". Se trataba de encontrar nuevos "grupos marginados" para substituir a los "pobres" de la vieja Tdl, y entre éstos figuraban justamente los homosexuales como "proletarios morales". La principal ponencia fue expuesta por el sacerdote Emili Boils, quien declaró: *"Soy homosexual por naturaleza y por la gracia de Dios. (...) Soy sacerdote porque soy homosexual"*. El presbítero pasó luego a denunciar *"los veinte siglos de marginación social y religiosa, de opresiones de toda especie que ha padecido mi pueblo* (sic)". Y concluyó con una amenaza: *"Debemos preparar la guerra, nuestra particular intifada"*[532].

En los años siguientes, aplicando las categorías de la Tdl a homosexuales y lesbianas – consideradas clases "oprimidas" necesitadas de "liberación" – se desarrolló la Teología de la liberación homosexual, la Teología de la liberación lesbiana y la Teologia *queer*. La expresión *"Queer theology"* fue acuñada en 1994 por Robert Goss en su libro «*Jesus acted up: A gay and lesbian manifesto*». La teología *queer* se apoya en el presupuesto que la "no conformidad de género" y la conducta homosexual son una constante en la historia. Se trata de descubrir las "estructuras de opresión" que, históricamente, han pesado sobre estas categorías, proclamando por tanto una "liberación" de las mismas.

Estas teologías tienen su "praxis revolucionaria": el movimiento homosexual, hoy en fuerte expansión en todo el mundo. Para coligar los varios grupos de cristianos homosexuales activos en

Italia, se fundó en 2003 el *Coordinamento gruppi omosessuali cristiani in Italia* (COCI). *"Si no se disuelven las barreras de la mente, tampoco las del corazón se abrirán. Por eso nuestra iglesia desde hace siglos tiene dificultad de acoger el amor homosexual"*, declaraba el teólogo Vito Mancuso en el Forum de los cristianos homosexuales sostenido en mayo de 2012, en la congregación de los Padres Somascos en Roma[533].

5. Teologia de la liberación feminista y eco-feminista

Una teología muy difundida es la feminista, desarrollada, por ejemplo, por Elizabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Mary Daly y, en Italia, por Elizabeth Green. Inicialmente basada en los cánones de la vieja Tdl, esta teología comenzó a explorar factores de opresión más sutiles, encontrando luego su "praxis revolucionaria" en el movimiento feminista. La teología feminista es poco ruidosa, pero no por eso menos difundida, sobre todo en ciertas órdenes religiosas femeninas. *"Contrariamente a lo que se podría inicialmente pensar* — escribe la teóloga belga Alice Dermience — *la teología feminista ha tenido un impacto positivo en la reflexión teológica contemporánea"*. Y cita el estudioso David Tracy, que afirma: *"El pensamiento teológico feminista ha sido uno de los mayores factores de progreso, ya sea en teología como en filosofía. Hoy no es más posible hacer un trabajo serio ignorando los problemas de género"*[534]. ¿Cuáles son los fundamentos de esta teología?

La sociedad "patriarcal". El eje en torno del cual se desarrolla esta teología es la denuncia del "patriarcalismo", es decir la dominación del varón sobre la mujer en cualquier campo. *"El patriarcalismo* – afirma la teóloga feminista brasileña Ivone Gebara – *representa una especie de pecado original que cargamos hace ya más de seis mil años. (...) Todos los despotismos, los autoritarismos, los militarismos son hijos del patriarcalismo"*[535]. Denunciando el "patriarcalismo" las teólogas feministas se proponen golpear el propio "principio jerárquico" en el universo. *"Una lectura particular de la Biblia ha dado a la cultura occidental la idea fundamental que el universo es una jerarquía, es decir un sistema de orden impuesto de lo alto y al cual debemos obediencia"*, escribe la teóloga feminista irlandesa Anne Primavesi. Para ella, ésta *"es una visión totalitaria de nuestras relaciones con Dios, que incide también sobre nuestro modo de considerar el poder"*[536].

Desconstrucción. Todo el Magisterio de la Iglesia, y la teología que lo sustenta, habrían sido modelados por hombres, y reflejarían por tanto una mentalidad "patriarcal". En consecuencia, el primer paso de la teología feminista es "deconstruir" el Magisterio, es decir, cancelar las verdades de fe que la Iglesia ha enseñado hasta ahora, destruyendo también los mitos de la sociedad patriarcal. *"La revolución de las mujeres es anti-Iglesia"*, proclama Mary Daly[537].

Ecología. *Pari passu* con la opresión de la mujer, el hombre habría sometido también a la "Madre Tierra", sin percatarse que ella es fuente de vida, de energía y de Revelación. De esta manera, la teología feminista se injerta en la ambientalista, dando origen a la "teología ecofeminista". *"El eco-feminismo* — explica Rosemary Radford Ruether — *pone juntas las dos investigaciones sobre la ecología y sobre el feminismo en sus formas completas o profundas e indaga sobre ´la conexión entre dominio masculino de las mujeres y dominio de la naturaleza, sea en la ideología cultural, sea en las estructuras sociales"*[538]. Competería a las mujeres, que poseen en el propio cuerpo los secretos de la fecundidad de la Tierra, y pueden por lo tanto entrar en sintonía con ella, la tarea de liberarla de la opresión masculina, liberándose también a sí mismas.

Sexualidad y "genitalidad". Un punto central de la Teología feminista es precisamente el énfasis sobre el cuerpo de la mujer como el lugar en el cual Dios se revelaría, por cierto, no como comunicación de verdades trascendentales, sino como sensación de una inmanencia divina. *"Debemos hacer teología a partir de nuestro cuerpo* — explica sor Judith Ress, de la Orden Maryknoll — *Debemos conectarnos con nuestro ser ecológico, donde los confines de mi ser se disuelven y se amalgaman con el mar, con el bosque, con las estrellas del cielo"*[539]. La conexión con el propio "ser ecológico" se realizaría mediante técnicas de meditación de sello oriental, hoy bastantes difundidas en conventos de monjas, acopladas a técnicas de masaje y de estimulación física que permiten explorar el propio cuerpo y el de otros, incluso en su "genitalidad", para supuestamente descubrir a Dios.

Leemos en las conclusiones del Congreso latinoamericano sobre eco-feminismo realizado en Santiago de Chile en 2002: *"Una vez más, el cuerpo femenino emerge como lugar de reflexión. Hemos hablado de Dios y de la genitalidad femenina, o más bien de la genitalidad femenina y Dios. El Espíritu Santo, entrando en la carne de los genitales femeninos, se impone como tema de reflexión.*

Nosotros nos descubrimos como sujetos genitales. Descubrimos la realidad de la opresión de género también como una genitalidad opresiva. Y descubrimos la conexión entre esta forma de opresión y todas las demás"[540]**.**

Este descubrimiento de las mujeres como "sujeto genital", y la consiguiente liberación de la "genitalidad oprimida" se llevaría a cabo a través de ciertos rituales, propuestos por las eco-feministas como una nueva espiritualidad, que reproducimos con evidente nota de rechazo dada la la sacralidad de las personas involucradas. He aquí como sor Doris Muñoz describe uno de estos rituales, practicado en ambientes católicos feministas: *"Nos hemos colocado en círculo, buscando un lugar adaptado para conectar con la Tierra. Con música de fondo hemos comenzado a desvestirnos. Lentamente, en silencio, nos hemos desnudado de todos los trapos que teníamos encima, girando nuestras caderas al ritmo de la música y conectando con las energías que salían de las profundidades. En este punto hemos pasado de mano en mano un pequeño frasco con aceite perfumado, que hemos untado en nuestras [partes íntimas]. Cada una de nosotras era libre de ver este acto como una bendición o bien una cura..."*[541]**.**

La Teología feminista ha causado estragos en la vida religiosa norteamericana. Está aún fresca en la memoria la rebelión de la *Leadership Conference of Women Religious* (LCWR), organización que representa el 80% de las monjas estadounidenses. En agosto de 2012, casi mil delegadas de la LCWR reunidas en St. Louis votaron una moción de repudio al Magisterio de la Iglesia en temas como aborto, homosexualidad, eutanasia y sacerdocio femenino, provocando la intervención directa del Vaticano con el documento *Doctrinal Assessment*. Acusando a la LCWR de "feminismo radical", la Santa Sede condenaba las *"doctrinas sobre el 'patriarcalismo' que distorsionan el modo en que Jesús ha estructurado la vida sacramental de la Iglesia"*[542]**.**

6. Una teología sin religión

De liberación en liberación, algunos teólogos de la liberación están llegando a liberarse hasta de la religión, juzgada intrínsecamente opresiva. No fue otro el tema de un reciente encuentro mundial del Eatwot (*Ecumenical Association of Third World Theologians*), un foro internacional de teólogos de la liberación fundado en 1976. *"Ha llegado el tiempo de una teología post-religión, sin*

dogmas y doctrinas, laica, simplemente humana", titulaba la agencia ADISTA[543]. La llaman "Teología pluralista de la liberación" y su credo nos es ilustrado por el teólogo brasileño Fray Betto: *"Creo en el Dios liberado del Vaticano y de todas las religiones existentes y que existirán. El Dios que es anterior a todos los bautismos, preexistente a los sacramentos y que va más allá de todas las doctrinas religiosas. Libre de los teólogos. (...) Creo en el Dios que no tiene religión, creador del universo, dador de la vida y de la fe, presente en plenitud en la naturaleza y en el ser humano"*, etcétera.

7. Ecoteología: la liberación de la naturaleza

El ambientalismo es, sin duda, una moda de nuestro tiempo, tanto en sus manifestaciones que pueden compartirse (la protección de la naturaleza), cuanto en aquellas más controvertidas, como la llamada *deep ecology*, de claros trazos panteístas. Los teólogos de la liberación alineados a la IV Revolución no podían dejar escapar la ola. *"Al grito de los pobres debemos agregar el grito de la Tierra"*, anunciaba Leonardo Boff. Nace así la Teología ecológica de la liberación o eco-teología. *"La ecología es el nuevo paradigma que nace del grito de los pobres y del grito de la Tierra, y lleva al núcleo de la reflexión teológica el cosmocentrismo, esto es, la centralidad de la ecología, que sustituye el antropocentrismo"*, afirmaba Emerson Sbardelotti Tavares en su ponencia en el Congreso internacional de teología realizado en Brasil en 2012[544].

El punto de partida de la Ecoteología es considerar a la Tierra como un ente vivo, que incluye la vida humana: *"La Tierra es un superorganismo vivo denominado Gaia"*, escribe Leonardo Boff[545]. Considerándose en cambio un ser diferenciado y superior, el hombre habría "maltratado" la Tierra, explotándola para sus propios fines, como el patrón explota a los proletarios. Llegó el momento de decir ¡Basta! y de proclamar una "liberación" de la naturaleza. Aparte de la extravagancia – por decir lo menos – de tratar la Tierra como sujeto teológico necesitado de liberación, es chocante la capacidad de tal telología de abarcar horizontes hasta ahora impensables.

Una fuente de inspiración para la Ecoteología es la obra del teólogo ex dominico norteamericano Matthew Fox, padre de la llamada *"creation spirituality"*. Esta es presentada como *"la espiritualidad del futuro, la teología del Cristo cósmico... la teología del futuro"*, leemos en la homepage de Fox. Elucubrando en el surco de Teilhard de Chardin, sazonado con elementos *New Age*,

Fox llega a posiciones claramente panteístas. Censurado por el Vaticano y expulsado de su Orden, abandonó la Iglesia haciéndose en 1994 ministro de la iglesia episcopal en California.

8. El paradigma post-moderno

En la base de la ecoteología, según lo explica el historiador belga François Houtart, próximo a esa corriente, *"está la idea que el paradigma técnico-científico de la modernidad no es universal ni integral. Esta teología se opone a una concepción optimista del progreso y desarrolla una concepción holística del universo viviente"*[546]. Asistimos hoy, siempre según Houtart, a la crisis de nuestra civilización y al surgir de un nuevo paradigma. Según tal teología, el paradigma moderno ya está agotado, y debe ser sustituido por el post-moderno. ¿Cuáles son sus elementos fundamentales?

Fin de la hegemonía del Logos. Lo que señala el pasaje a lo post-moderno es el abandono de la razón como fuerza propulsora de la historia. *"Asistimos hoy al fin de la hegemonía del Logos. (...) Todo indica que hoy hemos llegado al término de este largo proceso de la hegemonía de la razón"*, afirma Leonardo Boff. Y añade: *"En la luz aún incierta podemos vislumbrar una nueva aurora, el inicio de una nueva hegemonía cultural, la del Eros y del Pathos. La civilización nació con la represión del Eros. Entonces debemos organizar la vida y la cultura bajo la hegemonía del Eros, y no más del Logos. (...) Debemos dejar que resurjan las estructuras arcaicas de la vida constituida por el Eros, o sea la espontaneidad creativa, la libertad, la fantasía"*[547].

Junto al Eros está el Pathos, o sea el sentimiento, la afectividad. *"La experiencia fundamental de la era post-moderna* — continúa Boff — *es el sentimiento. No es más el* cogito ergo sum, *sino el* sentio ergo sum. *Vivir es sentir"*. Según esta teología, el conocimiento no es más un aprender intelectual, con la consecuente formación de un concepto, sino un conocimiento directo, por simpatía. Según Boff, *"el hombre tendrá una unión mística con todas las realidades, incluido Dios, y lo conocerá por simpatía"*.

Una Revelación inmanente. Al corazón de la religión post-moderna encontramos por tanto una Revelación inmanente. Dios sería una energía pulsante en el cosmos que se trataría de discernir. Encontramos a Dios, antes de todo, en nuestro cuerpo. *"Nuestro cuerpo es la fuente primaria de Revelación* — afirma Joseph Holland — *nosotros conocemos la presencia creativa de Dios en la reali-*

dad de nuestro cuerpo: carne, sangre, respiración, postura, digestión, sexualidad y todo lo demás. Dios se encuentra en las profundidades místicas de la carne". Dios se revela también *"en nuestros movimientos psicológicos y temperamentales. (..) Sería el campo interno, afectivo de la Revelación"*. Finalmente, Dios se revela en la naturaleza: una Revelación ecológica[548].

La sociedad lúdica. Otro elemento central del paradigma post-moderno sería su carácter "lúdico", o sea jocoso. Explica Gibson Winter, a quien hacen referencia muchos de estos teólogos: *"El ludus es la expresión misma de los movimientos de la vida y de la naturaleza (...) El ludus es el modo de ser del bios y del cosmos. (...) La vida es un ludus"*. Mientras el tipo humano clásico sería el *Homo sapiens*, y el moderno el *Homo faber*, el tipo humano de la era post moderna sería el *Homo ludens*[549].

El *ludus*, como actividad más natural y espontánea del hombre, derivada del libre flujo de sus energías y de su fantasía, y no de una acción disciplinante de la razón, sería el mejor modo de captar las energías divinas circulantes en el cosmos, la mejor "mediación" a través de la cual este Dios-energía se manifestaría a los hombres: *"El ludus hace el bios y el cosmos accesibles al mundo del significado"*.

También el modo de llevar adelante la revolución cambia sustancialmente. No se hacen más insurrecciones proletarias. *"La historia se presenta como un juego. Un juego libre, inventivo, alegre. Es el juego que hace realidad la utopía"*, explicaba el español Eugenio Fernández en un encuentro internacional de teólogos de la liberación[550].

En esta sociedad lúdica, la imaginación juega un rol primario, precisamente como lo querían los anarquistas de Mayo de 1968. *"La imaginación es la conexión entre el hombre y los procesos creativos del bios y del cosmos"*, escribe Winter[551]. Liberando la imaginación, se abriría este canal privilegiado a través del cual se manifestaría el Dios-energía.

La liberación de los sueños. De ahí el énfasis sobre la liberación de los sueños. Leemos en un manual de adiestramiento para las comunidades eclesiales de base: *"Los sueños tienen origen en Dios. Dios penetra en la realidad a través de los sueños"*[552]. Cualquier factor que inhiba el divagar

onírico es considerado "opresivo". De esta manera se suprime toda distinción entre imaginación y realidad, y la fantasía reina soberana. Llegada a este punto, la Teología de la liberación habría arribado a su término, liberando al hombre de la última "opresión": la de la propia realidad.

¿Lograrán los abanderados de la corriente liberacionista llevarla adelante hasta este extremo? Es difícil. De cualquier manera, el futuro es preocupante. Mientras la Tdl originaria dependía vitalmente de una situación revolucionaria – el socialismo real – de la cual era posible prever el declino, estas nuevas teologías cabalgan una revolución cultural que se va acentuando año tras año, sin que, de la parte católica, se levanten barreras significativas. Y aquí tocamos un punto neurálgico.

En el prefacio al reciente libro de Gianfranco Amato, presidente de Juristas por la Vida, sobre la revolución homosexual, S.E. Mons. Luigi Negri, arzobispo de Ferrara-Comacchio, advierte: *"Nosotros como obispos, como Iglesia, no podemos asistir pasivamente a la tragedia que tenemos delante. Como lo he afirmado recientemente, el reiterado silencio de la Iglesia hacia esta revolución en curso nos volverá, en el juicio de los historiadores futuros, de algún modo conniventes"*[353].

Este silencio ensordecedor de parte de no pocas autoridades eclesiásticas frente a la terrible revolución actual se configura quizás como el aspecto más apocalíptico de la presente situación.

---

484 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, pp. 78-79.
485 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, p. 203.
486 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, pp. 103-104.
487 Joseph HOLLAND, *Linking Social Analysis and Theological Reflection*, in *Tracing the Spirit*, ed. James E. HUG p. 177.
488 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 79.
489 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, pp. 9, 80.
490 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, p. 203.
491 Ibid., p. 103.
492 Joseph HOLLAND, *Linking Social Analysis and Theological Reflection*, in *Tracing the Spirit*, p. 177.
493 Ibid., p. 177.
494 Rosemary RADFORD RUETHER, *Political Theologies in the Churches. Does God take Sides in Class Struggle* in *Churches in Struggle. Liberation Theology and Social Change in North America*, ed. William K. TABB, pp. 24-25.
495 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 80.
496 Ibid.
497 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, p. 103.
498 Joseph HOLLAND, *Linking Social Analysis and Theological Reflection*, in *Tracing the Spirit*, pp. 177-178.

499 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 81.
500 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, p. 103.
501 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, pp. 80-81.
502 Ibid., p. 82.
503 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, p. 103.
504 Ibid.
505 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 83.
506 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, p. 103.
507 Herbert MARCUSE, *Eros e Civilização - Uma crítica filosófica ao pensamento de Freud*, Zahar Editores, Rio de Janeiro 1968, p. 36.
508 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 83.
509 *Introduction,* S. CARMICHAEL, J. GERASSI, P.M. SWEEZY, H. MARCUSE, L. GOLDMANN e.a., *Dialectics of liberation*, London 1968, pp. 9-10, cit. in Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, p. 84.
510 Herbert MARCUSE, *Eros e Civilização*, p. 37.
511 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, pp. 84-85.
512 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, pp. 104-106.
513 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, Perspectivas, pp. 106.107.
514 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, Perspectivas, pp. 236, 107.
515 Phillip E. BERRYMAN, *Latin American Liberation Theology*, in *Theology in the Americas*, ed. Sergio TORRES y John EAGLESON, p. 47.
516 Raymond WILLIAMS, *Marxism and Literature*, cit. in C. B. COX, *Education. The Next Decade*, Conservative Political Centre, London 1981.
517 Virgilio ELIZONDO, *Mestizaje*, Mexican American Cultural Center, San Antonio 1978, p. 272.
518 Pierre FOUGEYROLLAS, *Marx, Freud et la révolution totale*, Anthropos, Paris 1978, pp. 190, 367.
519 Herbert MARCUSE, *La sociedad carnívora*, Ed Galerna, Buenos Aires 1969, p. 91.
520 *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, ed. Marc H. ELLIS y Otto MADURO, Orbis Books, New York 1989.
521 Gustavo GUTIÉRREZ, *"La forza storica dei poveri"*, p. 45.
522 Sergio TORRES, A *Teologia da libertação pode ajudar a interpretar o mal-estar global de hoje*, Instituto Humanitas Unisinos, 22 ottobre 2011.
523 Cfr. Billy HALLOWELL, *This Is How Obama 'Founding Father' Rev. Wright, His Church & Black Liberation Theology Shaped the President's Worldview*, in "The Blaze", 5 octubre 2012.
524 Andrés GONZÁLEZ GUERRERO, *A Chicano Theology*, Orbis Books, New York 1987; Mario T. GARCIA, *Chicano Liberation Theology: The Writings and Documents of Richard Cruz and Católicos por la Raza*, Kenall Hunt, Dubuque 2009.
525 Cit. in Augusto DE IZCUE, *La teologia indigenista*, in "Radici Cristiane", n. 47, agosto-setiembre 2009.
526 Ibid.
527 Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, *Tribalismo indígena: ideal comuno-missionário para o Brasil no século XXI*, Editora Vera Cruz, São Paulo 1977.
528 CONFERENÇA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *1ª Assembléia Nacional de Pastoral Indigenista: em debate a situação indígena em nível nacional*, in "Boletim do CIMI", Ano 4, n. 22, julio-agosto 1975, p. 7.
529 *Iniciado curso sobre a integração dos* índios, in "O Popular", Goiânia, 13 julio 1976.
530 *Mons. Romero, Martin Luther King, Don Diana: Quando la parola diventa dei senza voce*, "Adista Notizie" n. 40, 11 abril

2009.

531 Cit. in Claudia PILATO, *Dall'omosessualità alla pedofilia: sullo scivolo della rivoluzione sessuale*, in "Tradizione Famiglia Proprietà", octubre 2013.

532 Cfr. Julio LOREDO, *Homosexualidad y teología de la liberación*, in "Covadonga Informa", Madrid, febrero 1990.

533 Pasquale QUARANTA, *Chiesa e omosessualità*, in "Pride", mayo 2012.

534 Alice DERMIENCE, *Théologie de la femme et théologie feministe*, in "Révue théologique de Louvain", 31, 2000.

535 Ivone GEBARA, *Prólogo*, in *Del cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, ed. Mary Judith RESS, Ute SEIBERT y Lele SJØRUP, Sello Azul, Santiago 1997, pp. 15, 18.

536 Anne PRIMAVESI, *Poder jerárquico y poder ecológico*, in Id., pp. 462, 458.

537 Mary DALY, *El salto cualitativo más allá de la religión patriarcal*, in Id., p. 108.

538 Rosemary RADFORD RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia 1995, p. 8.

539 *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*, Colectivo Conspirando, Santiago 2002, cit. in Juan Antonio MONTES VARAS, *De la teologia de la liberación a la teologia eco-feminista*, p. 11.

540 *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*, p. 36, cit. in Ibid., p. 17.

541 Cit. in Ibid., p. 21.

542 CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious*, 18 abril 2012.

543 "Adista Documenti", n. 24, 20 marzo 2010.

544 Cfr. Emerson SBARDELOTTI TAVARES, *Ecoteologia. Do grido dos pobres ao grido da Terra na perspectiva da Teologia da libertação de Leonardo Boff*, in *La teología de la liberación en prospectiva. Tomo I. Trabajos Científicos*, p. 235.

545 Leonardo BOFF, *As Quatro Ecologias: Ambiental, Politica e Social, Mental e Integral*, Mar de Idéias, Rio de Janeiro 2013, p. 33.

546 François HOUTART, *L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine*, in "RisalInfo", 14 setiembre 2006.

547 Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis. Ternura e vigor*, pp. 19, 22-23, 31, 24-25.

548 Joseph HOLLAND, *The Post-Modern Cultural Earthquake*, p. 11. Id., *The Spiritual Crisis of Modern Culture*, p. 12.

549 Gibson WINTER, *Liberating Creation. Foundations of Religious Social Ethics*, Crossroad, New York 1981, p. 12.

550 Eugenio FERNÁNDEZ, *La historia, Un juego que va en serio*, in *Desafíos Cristianos*, p. 195.

551 Gibson WINTER, *Liberating Creation. Foundations of Religious Social Ethics*, p. 111.

552 Evelyn EATON WHITEHEAD y James D. WHITEHEAD, *Community of Faith. Models and Strategies for Building Christian Communities*, p.105.

553 Luigi NEGRI, *Prefazione*, in Gianfranco AMATO, *Omofobia o eterofobia. Perché opporsi a una legge ingiusta e liberticida*, Fede e Cultura, Verona 2014.

BIBLIOGRAFÍA

A

AAVV, *Histoire du catholicisme en France*, Paris, Spes, 1962.

AAVV, *La fine della Chiesa come società perfetta*, Milano, Mondadori, 1968.

AAVV, *Signos de renovación*, Lima, CEAS, 1969.

AAVV, *Liberación. Opción de la Iglesia en la década del 70*, Bogotá, Editorial Presencia, 1970.

AAVV, *Aportes para la liberación. Simposio "Teología de la liberación"*, Bogotá, Editorial Presencia, 1970.

AAVV, *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

AAVV, *Allende et sa voie chilienne pour la misère*, Paris, Tradition Famille Propriété, 1974.

AAVV, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

AAVV, *Iglesia y derechos humanos. IX Congreso de teología*, Madrid, Evangelio y Liberación, 1989.

AAVV, *Teología Andina*, La Paz, ISEAT/Plural, 2006.

AAVV, *Mario Fani e Giovanni Acquaderni. Profilo e scritti dei fondatori dell'Azione Cattolica*, Roma, AVE, 2008.

AAVV, *Per i molti cammini di Dio - III: Teologia Latinoamericana Pluralista della Liberazione*, a cura di VIGIL J-M., TOMITA L., BARROS M., Rimini, Pazzini Editore, 2010.

AAVV, *Teología de la liberación en perspectiva*, Montevideo, Amerindia-Doble Clic Editoras, 2012.

ABEL L., *Important Nonsense*, in "Dissent", marzo-aprile 1968.

ACUÑA R., *Occupied America. The Chicano's Struggle Toward Liberation*, San Francisco, Cantfield Press, 1972.

ADVIELLE V., *Histoire de Gracchus Babeuf et du Babouvisme d'après de nombreux documents inédits*, Paris, in proprio, 1884.

AGNES M. (a cura di), *Giovanni Acquaderni. Ricordi ai suoi amici*, Roma, AVE, 1977.

AGUDELO VILLA H., *La revolución del desarrollo. Origen y evolución de la Alianza para el Progreso*, México DF, Editorial Roble, 1966.

AHLSTROM S., *A Religious History of the American People*, New Haven, Yale University Press, 1972.

A LAPIDE C., *Commentaria in Sacram Scripturam*, Neapoli, Nagar Editorem, 1857.

ALINSKY S., *Rules for Radicals. A Pragmatic Primer for Realistic Radicals*, Chicago, Vintage Books, 1969.

ALTING VON GEUSAU L., *Revolution and Religion: The Radical Church in Brazil*, in "Dialectical Anthropology", 3, 1, febbraio 1978.

ANCIL A., *Origine et charactère général du modernisme moral, juridique et social condamné par Pie XI dans l'Encyclique Ubi Arcano Dei*, Roma, Seminaire Français de Rome, 1923.

ANDRONOVA V., *Las Comunidades cristianas de base: nueva forma de protesta social para los creyentes*, in "América Latina", Mosca, aprile 1985.

ANDROUS H., SKOUSEN C., WALTON R., *The Political Foundation of America*, in "Freemen Digest", gennaio 1984.

— *America's Anglo-Saxon Heritage of Freedom*, in "Freemen Digest", febbraio 1984.

— *The Anglo-Saxon Connection*, in "Freemen Digest", aprile 1984.

APERGI F., *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

APPLEBY R., *Modernism as the Final Phase of Americanism*, in "The Harvard Theological Review", 81, 2, aprile 1988.

ARAYA V., *La teología de la liberación: Aproximación histórica*, in AAVV, *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.

ARGERAMI O., *Pensar y ser en Maurice Blondel*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1967.
ARMSTRONG H., *The United States and the British Commonwealth in Prophecy*, Pasadena, Radio Church of God, 1954.
ASSMAN H., *Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
— *Statement*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.
AUBERT R., *Modernismus*, in "Sacramentum Mundi. Theologisches lexikon für die praxis".
AXELOS K., *Marx. Penseur de la technique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
AZZOLIN G., *Gaetano De Lai, «l'uomo forte di Pio X». Cultura e fede nel I Novecento nell'esperienza del cardinale vicentino*, Vicenza, Accademia Olimpica, 2003.

B

BAGET BOZZO G., *L'intreccio. Cattolici e comunisti 1945-2004*, Milano, Mondadori, 2004.
BAHMANN M., *A Preference for the Poor. Latin American Liberation Theology from a Protestant Perspective*, Lanham, University Press of America, 2005.
BANDERA A., *Paulo Freire. Un pedagogo*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1981.
BARBIER E., *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France. Du Concile du Vatican à l'avénement de S.S. Benoît XV (1870-1914)*, Bordeaux, Imprimerie Y. Cadoret, 1924.
BARROS M., BETTO F., O *amor fecunda o universo. Ecologia e espiritualidade*, Rio de Janeiro, Agir, 2009.
BARTHÉLÉMY-MADAULE M., *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Ed. du Seuil, 1963.
BAUM G., *Man Becoming: God in Secular Language*, New York, Herder and Herder, 1970.
— *Religion and Alienation. A theological Reading of Sociology*, New York, Paulist Press, 1975.
— *The Christian Left at Detroit*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.
— *La Teologia de la liberacón y lo sobrenatural*, in AAVV, *Vida y reflexión. Aportes de la teologia de la liberación al pensamiento teológico actual*, Lima, CEP, 1983.
BECKERMAN G., *Vocabulaire du Marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
BEDESCHI G., *La Scuola di Francoforte*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
BEDESCHI L., *Le origini della Gioventù cattolica dalla caduta del Governo pontificio al primo Congresso cattolico di Venezia su documenti inediti d'archivio*, Bologna, Cappelli, 1959.
— *Murri, Sturzo, De Gasperi. Ricostruzione storica ed epistolario (1898-1906)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994.
— *Il modernismo italiano. Voci e volti*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995.
BEDOYA J., *Mil teólogos piden al Papa que rehabilite a los castigados por Ratzinger*, in "El País", 8 settembre 2013.
BELL D., *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys*, Cambridge, ABT Books, 1980.
BELLOC H., *Europe and the Faith*, London, Constable, 1920.
BELLOCHI U. (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000.
BELTRAMO ÁLVAREZ A., *Brasile, tornano in campo i teologi della liberazione*, in "Vatican Insider-La Stampa", 9 ottobre 2012.
BEMELMANS B., *La Medaglia miracolosa. Un aiuto venuto dal Cielo*, Roma, Luci sull'Est, 2009.
BENEDETTO XV, *Ad beatissimi apostolorum principis*, 1 novembre 1914.
BENEDETTO XVI, Udienza Generale del 10 marzo 2010.
— Udienza generale a Castelgandolfo, mercoledì 31 agosto 2011.
— Incontro con i parroci e il clero di Roma, giovedì 14 febbraio 2013.

— *Il ricordo del Pontefice Emerito*, in REDZIOCH W. (a cura di) *Accanto a Giovanni Paolo II. Gli amici & i collaboratori raccontano*, Roma, Ares, 2014.

BEOZZO O., *A Igreja do Brasil, de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis, Editora Vozes, 1994.

BERGIER A., *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Leroux et Jouby, s.d.

BERGSON H., *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948. Trad. it., *L'evoluzione creatrice*, Milano, Bur, 2012.

BERRYMAN Ph., *Latin American Liberation Theology*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.

— *Latin America. Iglesia que nace del pueblo*, in "Christianity and Crisis", 41, 14, 21 settembre 1981.

BERTHRE DE BOURNISEAUX P., *Histoire des guerres de la Vendée et des Chouans, depuis l'année 1792 jusqu'en 1815*, Paris, Brunot-Labbe, 1819.

BESNARD A-M., in CHEVALIER J. (a cura di), *Les Religions. Les Dictionnaires du Savoir Moderne*, Paris, Centre d'étude et de promotion de la lecture, 1972.

BETTO F. [Carlos Alberto Libânio Christo], *Diario de Puebla*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

— *A Igreja na China*, São Paulo, CEPIS, 1988.

BIANCHI E., *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en la obra 'El cristianismo popular según las virtudes teologales' de Rafael Tello*, Tesi di laurea in Teologia, Buenos Aires, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2011.

BILLOT L., *Les principes de '89 et leurs conséquences*, Paris, Téqui, 1989.

BLOCH M., *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1949.

— *La servitù nella società medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

BLONDEL M., in "Annales de Philosophie Chrétienne" 15 giugno 1905.

BLOT Y., *Socialisme, les raisons d'un déclin morale*, in "Figaro Magazine", 15 marzo 1986.

BOFF C., *Sinais dos Tempos. Principios de Leitura*, São Paulo, Edições Loyola, 1979.

— *A influência política das Comunidades eclesiais de base*, in "SEDOC", gennaio-febbraio1979.

— *Carta teológica sobre Cuba*, São Paulo, Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae, 1987.

— *Carta teológica sobre a URSS*, in "Revista de Cultura Vozes", novembre-dicembre 1987.

— *Teologia da libertação e volta ao fundamento*, in "Revista Eclesiástica Brasileira", 67 (2007).

BOFF L., *Statement*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.

— *Marxismo na Teologia*, in "Jornal do Brasil", 6 aprile 1980.

— *Comunidades eclesiais de base e teologia da libertação*, in "Convergência", settembre 1981.

— *Notas teológicas da Igreja na base*, in TORRES S. (a cura di), *A Igreja que surje da base*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982.

— *São Francisco de Assis. Ternura e vigor*, Petrópolis, Editora Vozes, 1985.

— *Chiesa: carisma e potere*, Roma, Borla, 1986.

— *A originalidade da Teologia da libertação em Gustavo Gutiérrez*, in "Revista Eclesiástica Brasileira", 48, 191, settembre 1988.

— *O socialismo como desafio teológico*, in "Vozes", 6, novembre-dicembre 1988.

— *Confissões amorosas de um padre*, in "Revista da Folha", 21 novembre 1993.

— *Ecologia, grido da terra, grido dos pobres*, Petropolis, Vozes, 1996.

— *Intervista*, in "Caros Amigos", settembre 1998.

— *As Quatro Ecologias: Ambiental, Politica e Social, Mental e Integral*, Rio de Janeiro, Mar de Idéias, 2013.

BOFF L., BOFF C., *Como fazer teologia da libertação*, Petrópolis, Editora Vozes, 1986.
BOSCO T., *Don Bosco: una biografia nuova*, Torino, Elledici, 1998.
BOJORGE H., *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000.
— *El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto. Reexamen, informe crítico, evaluación*, Montevideo, Centro Cultural Católico "Fe y Razón", 2011.
BOUCHARD G., *Pio IX, un Papa contro il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 2001.
BOURGET B., *Il demone meridiano*, Firenze, Salani Editore, 1958.
BRADFORD M., *A Better Guide Than Reason. Studies in the American Revolution*, La Salle, Sherwood Sugden & Company, 1983.
— *Remembering Who We Are. Observations of a Southern Conservative*, Athens, University of Georgia Press, 1985.
BRAUDEL F., *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, vol. III, *The Perspective of the World*, New York, Harper & Row, 1984.
BRAUNTHAL J., *Geschichte der Internationale*, Berlin-Bonn, Dietz Nachf Verlag, 1978.
BRAZZOLI L., *Papa Paolo VI. Tormento e grandezza di un'anima*, Milano, COGED, 1978.
BRESSOLETTE C., *L'Abbé Maret: le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, 1830-1851*, Paris, Beauchesne, 1977.
BRICOURT J. (a cura di), *Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses*, Paris, Letouzey et Ané, 1926.
BRISSAUD A., *Aprés l'encyclique de Pie XII, le dialogue avec les catholiques est'il toujours possible*?, in "Combat", 24 agosto 1950.
BROWN F., *Priests in Council: A History of the National Federation of Priests' Councils*, Kansas City, Andrews and McMeel, 1979.
BRUNEAU T., *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
BRUYÈRE Y., *Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel*, in "Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique".
[BUONAIUTI E.], *Il Programma dei Modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X Pascendi Dominici Gregis*, Torino, Fratelli Bocca, 1911.
— *Alfredo Loisy*, Roma, A. F. Formiggini, 1925.
BUONARROTI F, *Gracchus Babeuf et la Conspiration des Égaux*, Paris, Armand le Chevalier, 1830.
BURKE E., *Reflections on the Revolution in France*, London, Penguin Books, 1983.
BUSI M., DE MATTEI R., LANZA A., PELOSO F., *Don Orione negli anni del Modernismo*, Milano, Jaca Book, 2002.
BUTTIGLIONE R., *Dialettica e nostalgia. La Scuola di Francoforte e l'ultimo Horkheimer*, Milano, Jaca Book, 1978.
— *La crisi dell'economia marxista. Gli inizi della Scuola di Francoforte*, Roma, Studium, 1979.

C

CARPIN A., *Il sacramento dell'Ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, Bologna, ESD, 1988.
CASCINO M., PODESTÀ L., *Dalla croce alla stella. Novembre 1969, i fondatori delle Brigate Rosse nei locali della Curia Vescovile*, Torino, Bradipolibri Editore, 2009.
CASTELLANI A., *Il beato Leonardo Murialdo*, Roma, Tipografia S. Pio X, 1966.
CASULA C., *Cattolici comunisti e sinistra cristiana 1938-1945*, Bologna, Il Mulino, 1976.
— *Le ACLI. Una bella storia italiana*, Roma, Anicia, 2008.
CAVAGNA A. (a cura di), *La parola del Papa su l'Azione Cattolica*, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1936.
CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá, CELAM, 1968.
CENCI P., *Il Cardinale Raffaele Merry del Val*, Roma-Torino, L.I.C.E. Roberto Berruti & C. Editori, 1933.

CENTRO STUDI "ROMOLO MURRI" (a cura di), *Aspettiamo un'altra generazione di italiani*, Gualdo, s.d.
CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia Filosofica*, Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, s.d.
CHAPPOULIE H., Omelia a Reims, 5 ottobre 1952, in "Documentation Catholique" 1173, 16 maggio 1954.
CHARLIER L, *Essai sur le problème théologique*, Ramgal, Thuillies, 1938.
CHENG P., *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*, New York, Church Publishing, 2011.
CHENU M-D., *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-lez-Tournai, Le Saulchoir, 1937. Trad. it. *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982.
— *Libération politique et messianisme religieux*, in "Parole et Mission", 19, 15 ottobre 1962.
— *Les signes des temps*, in "Nouvelle Revue Théologique", 1, gennaio 1965, 87.
— *The History of Salvation and the Historicity of Man*, in *Renewal of Religious Thought*, in SHOOK L.K. (a cura di), *Renewal of Religious Thought*, Montreal, Palm Publishers, 1968.
— *Presentazione*, in Antonio FALLICO, *Quando un gruppo diventa Chiesa*, Roma, La Rocca, 1974.
CHERRY C., *God's New Israel*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971.
CHIETTINI E., *Americanismo*, in "Enciclopedia Cattolica".
CHOSSAT M., *Modernisme*, in "Dictionnare Apologétique de la Foi Catholique".
CITTERIO R., *Hillary, Obama e il maestro Alinsky*, in "Radici Cristiane", 32, febbraio-marzo 2008.
CIVARDI L., *Compendio di Storia dell'Azione Cattolica Italiana*, Roma, Coletti, 1956.
CLARK J., *A Place to Start: Toward and Unapologetic Gay Liberation Theology*, Monument, Monument Publishing, 1989.
CLARKE T., *A New Way: Reflecting on Experience*, in HUG J. (a cura di), *Tracing the Spirit, Communities, Social Action and Theological Reflection*, New York, Paulist Press, 1983.
COMBLIN J., *What Sort of Services Might Theology Render*, in GIBELLINI R. (a cura di), *Frontiers of Theology in Latin America*, New York, Orbis Books, 1979.
COMBY J., *Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Princípios para uma nação e para uma Igreja*, in "Concilium", 1989/1.
COMISIÓN DE ESTUDIOS DE LA SOCIEDAD CHILENA DE DEFENSA DE LA TRADICIÓN FAMILIA Y PROPIEDAD, *La Iglesia del silencio en Chile. La TFP proclama la verdad entera*, Santiago, TFP, 1976.
COMISÓN DE ESTUDIOS DE LA SOCIEDAD URUGUAYA DE DEFENSA DE LA TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD, *Izquierdismo en la Iglesia, "compañero de viaje" del comunismo en la larga aventura de los fracasos e de las metamorfosis*, Montevideo, TFP, 1976.
COMSTOCK G., *Gay Theology without Apology*, Eugene, Wipf & Stock, 2009.
CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sui Libri sacri e le tradizioni da accogliere*.
CONCILIO VATICANO I, Costituzione *Dei Filius*.
CONE J., *Black Theology: Its Origin, Method, and Relation to Third World Theologies*, in TABB W. (a cura di), *Churches in Struggle. Liberation Theologies and Social Change in North America*, New York, Monthly Review Press, 1986.
— *A Black Theology of Liberation*, New York, Orbis Books, 1987.
— *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, New York, Orbis Books, 1992.
— *God of the Oppressed*, New York, Orbis Books, 1997.
CONE J., WILMORE G. (a cura di), *Black Theology: A Documentary History*, New York, Orbis Books, 1993.
CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Constructor de la Civilización del Amor. Mensajes de S.S. Juan Pablo II, 14-16 de mayo de 1988, Lima-Perú*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana, 1988.
CONFERENÇA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *1ª Assembléia Nacional de Pastoral Indigenista: em debate a situação indígena em nível nacional*, in "Boletim do CIMI", 4, 22, luglio-agosto 1975.

CONGAR Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1950.
— *Situation et taches présentes de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1967.
— *Un peuple messianique. Salut et liberation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1975.
CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious*, 18 aprile 2012.
CONSTANTIN C., *Libéralisme catholique*, in "Dictionnaire de Théologie Catholique".
CORDOVANI M., *Per la vitalità della Teologia*, in "Angelicum", 17, 1940.
— *Veritè et nouveauté en Thèologie*, in "Documentation Catholique", aprile 1948.
— *Il primato della Teologia*, in "Angelicum", 26, 1946.
CORRÊA DE OLIVEIRA P., *7 días em revista*, in "O Legionário", 28 febbraio 1937.
— *A dynamite de Christo*, in "O Legionário", 321, 5 novembre 1938.
— *Pela grandeza e liberdade da Ação Católica*, in "O Legionário", 331, 13 gennaio 1939.
— *Em defesa da Ação Católica*, São Paulo, Ave Maria, 1943.
— *Mystici Corporis Christi*, in "O Legionário", 585, 24 ottobre 1943.
— *Kamizaze*, in "Folha de S. Paulo", 15 febbraio 1969.
— *Il crepuscolo artificiale del Cile cattolico*, Piacenza, Cristianità, 1973.
— *A Igreja frente a escalada da ameaça comunista. Apelo aos Bispos silenciosos*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1976.
— *Tribalismo indígena, ideal comuno-missionário para o Brasil no século XXI*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1977.
— *A mensagem de Puebla: notas e comentários - V*, in "Folha de S. Paulo", 19 maggio 1979. Trad. it. *"Ipoteca sociale": grava soltanto sulla proprietà?*, in "Cristianità", giugno-luglio 1979, 50-51 – VII.
— *Raio, vaga-lume, silêncio*, in "Folha de S. Paulo", 29 dicembre 1979.
— *Na noite sandinista: o incitamento à guerrilha*, in "Catolicismo", 355-356, luglio-agosto 1980.
— *Sou católico: posso ser contra a Reforma Agrária?*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1981.
— *Il socialismo autogestionario in rapporto al comunismo: barriera o testa di ponte?*, in "Il Tempo", 13 gennaio 1982.
— *Autogestion socialiste: Les têtes tombent, à l'entreprise, à la maison, à l'école*, Paris, Tradition Famille Propriété, 1983.
— *A mangueira, o desejo e o dever*, in "Folha de S. Paulo", 10 dicembre 1984.
— *A propriedade privada e a livre iniciativa no tufão agro-reformista*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1985.
— *No Brasil, a Reforma Agrária leva a miséria ao campo e à cidade*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1986.
— *Nobiltà ed élites tradizionali analoghe nelle allocuzioni di Pio XII al Patriziato ed alla Nobiltà romana*, Settimo Milanese, Marzorati Editore, 1993.
— *Note sul concetto di Cristianità. Carattere spirituale e sacrale della società temporale e sua "ministerialità"*, Palermo, Thule, 1998.
— *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Roma, Luci sull'Est, 1998.
— *La crociata del secolo XX*, in CANTONI G. (a cura di), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Edizione del cinquantenario*, Milano, Sugarco, 2009.
— *Trasbordo ideologico inavvertito e dialogo*, Napoli, Edizioni Il Giglio, 2013.
— *Innocenza primordiale e contemplazione sacrale dell'universo*, Siena, Cantagalli, 2013.
CORRÊA DE OLIVEIRA P., DEL CAMPO C., *Sou católico, posso ser contra a reforma agrária?*, São Paulo, Art Press, 1981.
CORRÊA DE OLIVEIRA P., SOLIMEO G., SOLIMEO L., *As CEBs, das quais muito se fala, pouco se conhece. A TFP as descreve como* são, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1° ed., 1982.
CORRÊA DE OLIVEIRA P., DEL CAMPO C., *No Brasil: a Reforma Agrária leva a miséria ao campo e à cidade – TFP: informa, analisa, alerta*, São Paulo, Art Press, 1986.

COURTNEY MURRAY J., *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, New York, Sheed & Ward, 1960.
COURTOIS S. (a cura di), *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, Milano, Mondadori, 1998.
COUSIÑO VICUÑA A., OVALLE GANA M., *Reforma Agraria chilena. Testimonios de sus protagonistas*, Santiago, Memoriter, 2013.
COUTINHO S., *O crescimento de correntes teológicas e eclesiológicas*, in "IHU online", XII, 404, ottobre 2012.
COX C., *Education. The Next Decade*, London, Conservative Political Centre, 1981.
CRÉTINEAU-JOLY J., *L'Église romaine en face de la Révolution*, Paris, Henri Plon, 1859.
— *Histoire de la Vendée militaire*, Paris, Pays & Terroirs, 1895.
CROATTO J., *Hermenêutica bíblica: Para uma teoria da leitura como produção de significado*, São Paulo, Paulinas-Sinodal, 1986.
CROSS R., *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

D

DABRY P., *Les catholiques républicains*, Paris, Chevalier et Rivière, 1905.
DAL PANE L., *Antonio Labriola e Romolo Murri*, in *Scritti in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, Il Mulino, 1953.
DALY M., *Per una filosofia della liberazione della donna*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
DAMICO L., *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, New York, Peter Lang, 1987.
DANSETTE A., *Histoire religieuse de la France contemporaine. De la Révolution à la Troisième République*, Paris, Flammarion, 1948.
DANSETTE A., *Histoire religieuse de la France contemporaine sous la troisème République*, Paris, Flammarion, 1951.
— *Destin du catholicisme français 1926-1956*, Paris, Flammarion, 1957.
D'AQUINO T., *Summa Theologiae*.
— *Summa contra Gentiles*.
DA SILVA J., *O movimento liturgico no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes, 1983.
DA SILVA, L., *Carta do Presidente Lula aos participantes do 11° Encontro Intereclesial das CEBs*, in "ADITAL", 21 luglio 2005.
DE ANTONELLIS G., *Storia dell'Azione Cattolica dal 1867 a oggi*, Milano, Rizzoli, 1987.
DE CORLIEU C., *Carnets d'une chrétienne moderniste*, Toulouse, Privat, 1970.
DE COULANGES F., *La città antica*, Firenze, Sansoni, 1972.
DE FABRÈGUES J., *Le Sillon de Marc Sangnier. Un tournant majeur du mouvement social catholique*, Paris, Libraire Académique Perrin, 1964.
DEGERT A., *Felicité Robert de Lamennais*, in "Catholic Encyclopedia".
DE IZCUE A., *La teologia indigenista*, in "Radici Cristiane", 47, agosto-settembre 2009.
DE LA CIERVA R., *La Teología de la liberación desenmascarada*, Barcelona, Plaza y Janés, 1986.
— *Oscura rebelión en la Iglesia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987.
DE LA FRANQUERIE M., *Ascendances Davidiques des Rois de France*, Villegenon, Éditions Sainte Jeanne D'Arc, 1985.
DELASSUS H., *L'esprit familiale dans la maison, dans la cité et dans l'État*, Lille, Desclée de Brouwer, 1910.
— *La condamnation du modernisme social dans la censure du Sillon*, Cambrai, Desclée de Brouwer, 1910.
DE LA TOUR DU PIN R., *Vers un ordre social chrétien*, Paris, Éditions du Trident, 1987.
DE LA TOUR DU PIN GOUVERNET L., *Mémoires de la marquise de la Tour du Pin*, Paris, Mercure de France, 1979.
DELATTE P., *Dom Guéranger. Abbé de Solesmes*, Paris, Plon-Nourrit, 1909.
DEL CAMPO C., *Is Brazil Sliding Towards the Extreme Left? Notes on the land reform program in South America's largest and*

most populous country, New York, TFP, 1986.
DE LELLA C., *Cristianismo y liberación en América Latina*, México, Ediciones Nuevomar, 1984.
DELMONT M., *Modernisme et Modernistes,* Paris, P. Lethielleux, 1909.
DEL NOCE A., *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981.
DE LUBAC H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974.
— *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 voll, Paris, Le Sycomore, 1979-1981.
DE MATTEI R., *Il centro che ci portò a sinistra*, Roma, Edizioni Fiducia, 1994.
— *Il crociato del secolo XX. Plinio Corrêa de Oliveira*, Casale Monferrato, Piemme, 1996.
— *Pio IX*, Casale Monferrato, Piemme, 2000.
— *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino, Lindau, 2010.
— *Pio IX e la Rivoluzione italiana*, Siena, Cantagalli, 2012.
DE MONTALEMBERT, C., *Lettre a m. le comte de Cavour, président du Conseil des ministres, a Turin, par le comte de Montalembert*, Paris, Charles Douniol, 1861.
DEMBSKI W., SISSON E., *My 'best education'*, in "World", 10 ottobre 2008.
DE MUN A., *Ma vocation sociale*, Paris, Lethielleux, 1908.
DE OLIVEIRA CAMPOS A. (a cura di), *Meio século de epopéia anticomunista*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1980.
DE ORLEANS E BRAGANÇA B,, *Reverente e Filiale Messaggio a S. S. Papa Francesco*, 8 febbraio 2014, in www.paznocampo.org.br.
DE PAOLI L., *Camino y propuesta hacia una iglesia nazarena*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.
DE PROENÇA SIGAUD G., DE CASTRO MAYER A., CORRÊA DE OLIVEIRA P., MENDONÇA DE FREITAS L., *Reforma Agrária, Questão de consciência*, São Paulo, Ave Maria, 1960.
DERMIENCE A., *Théologie de la femme et théologie feministe*, in "Révue théologique de Louvain", 31, 2000.
DE ROSA G., *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza, 1974.
DESHAYES F., *Americanisme*, in "Dictionnaire de Théologie Catholique".
DE SOLAGES B., *Pour l'honneur de la théologie*, in "Bulletin de Litterature Ecclesiastique", 48, 1947.
DÍEZ ALEGRÍA J-M., *Cristianismo profético y liberador*, in "Misión Abierta", 77, 2, aprile 1984.
DI STEFANO R., *Quei brigatisti che erano sempre in prima fila a Messa*, in "Il Giornale", 30 Agosto 2009.
DOSZA F., *Teologia e populismo*, in "Tradizione Famiglia Proprietà", giugno 2013.
DUQUESNE P., *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interrogue le Père Chenu*, Paris, Le Centurion, 1975.
DUROSELLE J., *Histoire du catholicisme social en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
DUSSELL E., *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1974.
— *Débuts du catholicisme social en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
DUSSERRE J., *L'histoire de la 'main tendue' des origines à 1952*, in "Chronique sociale de France", 60, ottobre 1952.
DUVAL A., *Lacordaire et Buchez, idéalisme révolutionnaire et réveil religieux en 1849*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 1961.
— *Aux origines de l'Institut historique d'études thomistes du Saulchoir*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 1991.

E

ECHEVERRÍA RUIZ B., *Plinio Corrêa de Oliveira, apostolo insigne, polemista ardente e itnrepido*, in "Tradizione Famiglia Proprietà", ottobre 2005.

ELIZONDO V., *Mestizaje*, San Antonio, Mexican American Cultural Center, 1978.
— *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*, New York, Orbis Books, 2000.
ELLACURÍA I., *El auténtico lugar social de la Iglesia*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.
— *Por qué muere Jesús y por qué le matan*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.
ELLIS M., MADURO O. (a cura di), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, New York, Orbis Books, 1989.
ELLUL J., *Changer de révolution – L'inéluctable prolétariat*, Paris, Seuil, 1982.
ESCHOLIER M., *Lacordaire ou Dieu et la Liberté*, Paris, Éditions Fleurus, 1959.
ESMAZIÈRES A., *Agostino Gemelli e gli intellettuali cattolici francesi nel secondo dopoguerra. La 'nouvelle théologie' vista da Milano (1946-1951)*, in "Annali di storia moderna e contemporanea", 13 (2007).
ESPOSITO R., *La Massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni*, Roma, Edizioni Paoline, 1979.
— *Pio IX. La Chiesa in conflitto col mondo. La S. Sede, la Massoneria e il radicalismo settario*, Roma, Edizioni Paoline, 1979.

F

FALCONI C., *Gedda e l'Azione Cattolica*, Firenze, Parenti, 1958.
FANELLO G., *Storia della FUCI*, Roma, Editrice Studium, 1971.
FARGES A., *Modernisme*, "Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique".
FARÍAS V., *La izquierda chilena (1969-1973): Documentos para el estudio de su línea estratégica*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 2001.
FERNANDES L., *Gênese, dinâmica e prospetivas das CEBs*, in "O São Paulo", 23 luglio 1982.
FERNÁNDEZ E., *La historia, Un juego que va en serio*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.
FERRARI F., *L'Azione Cattolica e il "Regime"*, Firenze, Parenti, 1952.
FERRARI L., *L'Azione Cattolica in Italia dalle origini al pontificato di Paolo VI*, Brescia, Editrice Queriniana, 1982.
FESQUET H., *La crise dell'A.C.J.F. repose le problème du rôle des laïques dans l'Église*, in "Le Monde", 27 novembre 1956.
FINKS D., *The Radical Vision of Saul Alinsky*, New York, Paulist Press, 1984.
FIORÌ M., *Intorno al blondelismo*, in "La Civiltà Cattolica", IV, 1935.
FIRMIN A. [LOISY A.], *L'idée de la révelation*, in "Revue du Clergé Français", XXI, gennaio 1900.
FISICHELLA D., *La democrazia contro la realtà. Il pensiero politico di Charles Maurras*, Roma, Carocci Editore, 2006.
FITZSIMMONS J., MCGUIRE P., *Restoring all Things. A Guide to Catholic Action*, London, Sheed & Ward, 1939.
FLORISTÁN C., *La Comunidad Cristiana de Base*, San Antonio, Mexican American Cultural Center, 1976.
FOGAZZARO A., *Il Santo*, Milano, Baldini & Castoldi, 1905.
FONTAINE A., *En face de certaines tendances doctrinales, l'encyclique Humani generis réafferme l'autorité du magistère*, in "Le Monde", 2 settembre 1950.
FONTENELLE M., *Honneur au magistère*, in "La Croix", 7 settembre 1950.
FOUGEYROLLAS P., *Marx, Freud et la révolution totale*, Paris, Anthropos, 1978.
FOX M., *The Coming of the Cosmic Christ, The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*, San Francisco, Harper, 1988.
— *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, San Francisco, Harper, 1991.
FRANCESCO, *La ricchezza è un bene se aiuta agli altri*, Prefazione a MÜLLER G., *Povera per i poveri. La missione della Chiesa*,

Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014.
— *Vi Racconto il mio Primo Anno da Papa*, in "Corriere della Sera", 5 marzo 2014.
FRAZER H., *Jacques Maritain and Saul Alinsky. Fathers of Christian Revolution*, in "Approaches", 71, 1981.
FREIRE P., *La pedagogia degli oppressi*, Milano, Mondadori, 1971.
— *Teoria e pratica della liberazione. Testi scelti*, Roma, AVE, 1974.
— *L'educazione come pratica della libertà*, Milano, Mondadori, 1974.
— *Pedagogia dell'autonomia: saperi necessari per la pratica educativa*, Torino, EGA, 2004.
FUCI, *Coscienza universitaria, fatica del pensare, intelligenza della fede*, Milano, San Paolo, 1996.
FUMET S., *Jacques Maritain*, in "Informations Catoliques Internationales", 15 maggio 1973.
FUNCK-BRENTANO F., *L'ancien régime*, Paris, Librairie Fayard, 1912.

G

GAIOTTI DE BIASE P., *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana, 1963.
GALANTE GARRONE A., *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Torino, Einaudi, 1972.
GALEAZZI G., *Il Vaticano rilancia il dialogo con le religiose della LCWR che avevano messo in discussione la dottrina cattolica*, in "Vatican Insider-La Stampa", 16 aprile 2013.
GALEAZZI U., *La teoria critica della Scuola di Francoforte: diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.
GALLARATI-SCOTTI T., *Vita di Antonio Fogazzaro*, Milano, Baldini & Castoldi, 1920.
GALLI DELLA LOGGIA E., *Liberali che non hanno saputo dirsi cristiani*, in "Il Mulino", 349.
GAMBASIN A., *Il clero padovano e la dominazione austriaca 1859-1866*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1967.
GAMBINO A. (a cura di), *Intervista su De Gasperi*, Bari, Laterza, 1977.
GARCIA M., *Chicano Liberation Theology: The Writings and Documents of Richard Cruz and Católicos por la Raza*, Dubuque, Kenall Hunt, 2009.
GARCÍA-NIETO PARÍS J., *Proyecto de sociedad en clave de utopía y una iglesia en clave de utopía*, in GONZÁLEZ FAUS J-M. (a cura di), *Utopia y Profetismo. VIII Congreso de Teología*, Madrid, Evangelio y Liberación, 1989.
GARLAND BARRÓN A., *Como lobos rapaces. Perú: ¿una Iglesia infiltrada?*, Lima, Servicio de Análisis Pastoral e Informativo, 1978.
GARRIGOU-LAGRANGE R., *La nouvelle théologie, où va-t-elle?*, in "Angelicum", 23, 1946.
— *Verité et immutabilité du dogme*, in "Angelicum", 24, 1947.
— *Dieu. Son Existence et sa Nature*, Paris, Beauchesne, 1950.
GARVEY E., *Process Theology and Secularization*, Houston, Lumen Christi Press, 1973.
GAXOTTE P., *La Révolution française*, Paris, Arthème Fayard, 1962.
GAZIER A., Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française, d'après des documents originaux et inédits, depuis la réunion des états généraux jusqu'au Directoire, Paris, A. Colin, 1887.
GEBARA I., *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*, São Paulo, Olho d'Agua, 1997.
— *O que é Teologia Feminista*, São Paulo, Olho d'Agua, 2007.
GEDDA L., *18 aprile 1948. Memorie dell'artefice della sconfitta del Fronte Popolare*, Milano, Mondadori, 1998.
GEMAHLING M., in "Le Sillon", 18 febbraio 1907.
GIAMMANCO R., *The Catholic-Communist Dialogue in Italy: 1944 to the Present*, New York, Praeger, 1989.
GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1992.
GIGANTE V., *Cosa resta del Concilio? (Una mappa ragionata dell'altrachiesa)*, in "MicroMega", 7, 2012.

GIOCANTI S., *Maurras. Le chaos et l'ordre*, Paris, Flammarion, 2006.
GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, 28 gennaio 1979.
— *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, vol. III, 1980.
— *Lettera alla Conferenza episcopale brasiliana*, 9 aprile 1986.
GIRARDI G., *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca, Sígueme, 1971.
— *Marxismo y cristianismo*, Madrid, Editorial Laia/Taurus, 1977.
— *Possibilità di una teologia europea della liberazione*, in "IDOC Internazionale", 1, 1983.
— *Utopia Popular y Esperanza Cristiana*, in GONZÁLEZ FAUS J-M. (a cura di), *Utopia y Profetismo. VIII Congreso de Teología*, Madrid, Evangelio y Liberación, 1989.
— *Educare: per quale società?*, Udine, Forum, 2008.
GIUNTELLA M., *La FUCI tra modernismo, partito popolare e fascismo*, Roma, Edizioni Studium, 2000.
GOLDKORN W., *Ho ispirato Bergoglio*, in "L'Espresso", 27 marzo 2014.
GOMBIN R., *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971.
GOMES DE SOUZA L-A., *A JUC. Os estudantes católicos e a política*, Petrópolis, Editora Vozes, 1984.
GONZÁLEZ FAUS J-M. (a cura di), *Utopia y Profetismo. VIII Congreso de Teología*, Madrid, Evangelio y Liberación, 1989.
GONZÁLEZ GUERRERO A., *A Chicano Theology*, New York, Orbis Books, 1987.
GONZÁLEZ M., *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005.
GORI N., *Come parole del Vangelo lungo la storia. A colloquio con l'arcivescovo João Braz de Aviz*, in "Osservatore Romano", 2 febbraio 2014.
GORZ A., *Réforme et révolution*, Paris, Seuil, 1969.
GOSS R., *Jesus acted up: A gay and lesbian manifesto*, San Francisco, Harper, 1994.
— *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Boston, The Pilgrim Press, 2000.
GRAMSCI A., *Il Vaticano e l'Italia*, a cura di Elsa FUBINI, Roma, Editori Riuniti, 1972.
GRANDERATH T., *Histoire du Concile du Vatican depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation d'après les documents authentiques*, Bruxelles, Libraire Albert Dewit, 1913.
GRAS Y., *Castelnau ou l'art de comander*, Paris, Delanoël, 1990.
GRAZIANO NETO F., *Reforma Agraria de qualidade*, in "O Estado de S. Paulo", 17 aprile 2012.
GREELEY A., *The Catholic Experience*, New York, Doubleday & Company, 1967.
GREEN E., *Il Dio sconfinato. Una teologia per donne e uomini*, Torino, Claudiana, 2007.
— *Filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Torino, Claudiana, 2011.
GREGORIO XVI, *Mirare Vos*, 15 agosto 1832.
GRETEAU J-J., *Marc Sangnier. Le semeur d'espérances*, Paris, L'Harmattan, 2009.
GRUBER H., *Liberalism*, in "Catholic Encyclopedia".
GUEVARA E., *Crear dos, tres, muchos Vietnam. Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental*, in "Tricontinental", 16 aprile 1967.
GUIZOT F., *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Paris, M. Lévy, 1859.
GUTIÉRREZ G., *Una Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1971. Ed. it. *Teologia della liberazione*, Brescia, Queriniana, 2012.
— *Praxis de libertação e fé cristã*, Appendice a Id., *Teologia da libertação*, Petrópolis, Editora Vozes, 1975.
— *Statement*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.

— *The Power of the Poor in History*, New York, Orbis Books, 1983. Trad. it. *La forza storica dei poveri*, Brescia, Queriniana, 1981.
— *The Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *The Challenge of the Basic Christian Communities*, New York, Orbis Books, 1981.
— *Liberation Praxis and Christian Faith*, in *Lay Ministry Handbook*, Diocese of Brownsville, Texas, 1984.
— *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica*, in ALBERIGO G., JOSSUA J-P. (a cura di), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987.
— *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, San José de Costa Rica, DEI, 1987.
— *Situación y tareas de la Teología de la liberación*, in "Páginas", 161, febbraio 2000.
— ¿Dónde dormirán los pobres?, Lima, IBC-CEP, 2002.
— *I preferiti di Dio*, in "Osservatore Romano", 4 settembre 2013.
GUTIÉRREZ G., MÜLLER G., *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Padova, Edizioni Messaggero-EMI, 2013.
GUZZETTI G., *Il movimento cattolico italiano dall'Unità ad oggi*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1980.

H

HALLOWELL B., *This Is How Obama 'Founding Father' Rev. Wright, His Church & Black Liberation Theology Shaped the President's Worldview*, in "The Blaze", 5 ottobre 2012.
HARNECKER M., *Colombia ELN: Unidad que multiplica*, La Habana, Rebelión, 1988.
HARRIS COMBS B., *From Selma to Montgomery: The Long March to Freedom*, New York, Routledge, 2013.
HASLER A., *Come il papa divenne infallibile*, Torino, Claudiana, 1982.
HAVARD DE LA MONTAGNE R., *Histoire de la démocratie chrétienne de Lamennais à Georges Bidault*, Paris, Amiot-Dumont, 1948.
HÉBERT M., *La dernière idole: étude sur la personnalité divine*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", luglio 1902.
HELLMAN J., *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left*, Toronto, University of Toronto Press, 1981.
HENNELLY A., *Theology for a Liberating Church. The New Praxis of Freedom*, Washington DC, Georgetown University Press, 1989.
HENRICI P., *"Immanentismus"*, in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg, Herder, 1968.
HERNÁNDEZ PICO J., *Convergencia entre Iglesia popular y organización popular en Centroamérica*, in "Diálogo", X, giugno-luglio, 52.
HERVÉ J-M., *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Paris, Berche et Pagis, 1952.
HOBSBAWM E., *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.
HOLLAND J., HENRIOT P., *Social Analysis. Linking Faith and Justice*, Washington D.C., Center of Concern, 1983.
HOLLAND J., *The Spiritual Crisis of Modern Culture*, Washington DC, Center of Concern, 1984.
— *The Post Modern Cultural Earthquake. The Journey of Human Culture and the Current Conflict Among Traditionalists, Modernists, and Post-Modernists*, Washington DC, Center of Concern, 1985.
HOOG G., in "Le Sillon", 10 settembre 1905.
HOPKINS D., *Introducing Black Theology of Liberation*, New York, Orbis Books, 1999.
HOPKINS D., ANTONIO E. (a cura di), *The Cambridge Companion to Black Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
HORVAT J., *Return to Order. From a Frenzied Economy to an Organic Christian Society*, York, York Press, 2013.
HOURDIN G., in "Documentation Catholique", 997, 17 agosto 1947.

HOUTART F., *L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine*, in "RisalInfo", 14 settembre 2006.
HOUTIN A., *L'Américanisme*, Paris, Libraire Émile Nourri, 1904.
HUDSON R. (a cura di), *Peru: A Country Study*, Washington DC, Library of Congress, 1992.
HUG J., SCHERSCHEL R., *Social Revelation*, Washington DC, Center of Concern, 1987.

I

INSTITUTO ECUMÉNICO AL SERVICIO DEL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS, *El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de liberación*, Madrid, Editorial Marsiego, 1973.
INTROVIGNE M., *Una battaglia nella notte. Plinio Corrêa de Oliveira e la crisi del secolo XX nella Chiesa*, Milano, Sugarco, 2008.
INVERNIZZI M. (a cura di), *Dal "centrismo" al sessantotto*, Milano, Edizioni Ares, 2007.
IRRÁZAVAL R., *Reforma Agraria en Chile*, in "Ciencia e investigación agraria", 6, 1, gennaio-marzo 1979.
ISASI-DÍAZ A., *Mujeristas: A Name of Our Own*, in ELLIS M., MADURO O. (a cura di), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, New York, Orbis Books, 1989.
ITURRIOZ J., *Nueva Teología. Actitud de la Iglesia*, in "Razón y Fé", luglio-dicembre 1950.

J

JAIR LOPES C., *A relevância teologica da História e a relevância teologica da Teologia na Teologia da libertação latino-americana*, Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, 2009.
JAY M., *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.
JIMÉNEZ R., *Teología de la liberación. Proyecto histórico y tres de sus conceptos claves*, in "Paramillo", *Centro de Estudios Interdisciplinares de la Universidad Católica del Táchira*, San Antonio, Venezuela 1986.
JOLIVET R., *Vocabulaire de la Philosophie*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1946.
— *Traité de philosophie*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1949.

K

KELLNER D., *Critical Theory. Marxism and Modernity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989.
KERKHOFS J., *Las Comunidades de base en la Iglesia*, in "Pro Mundi Vita", settembre 1976.
KERTZER D., *Comrades and Christians: Religion and Political Struggle in Communist Italy*, New York, Cambridge University Press, 1980.
KERTZER D., *Prigioniero del Vaticano. Pio IX e lo scontro tra la Chiesa e lo Stato italiano*, Milano, Rizzoli, 2005.
KESLER J-F., *De la gauche dissidente au nouveau Parti socialiste. Les minorités qui ont rénové le P.S.*, Toulouse, Bibliotèque Historique Privat, 1990.
KING M.L., *The Legitimacy of the Struggle in Montgomery. Statement*, 4 maggio 1956.
KIRK R, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Chicago, Regnery Gateway, 1978.
KLAIBER J., *Religion and Revolution in Peru. 1824-1976*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977.
KONSTANTINOV F., *Fundamentos de la filosofia marxista*, México, Editorial Grijalbo, 1965.
KORIOLOV K., *Carlos Marx y América Latina*, in "América Latina", 10 (70), ottobre 1983.
KRISTOL I., *Reflections of a Neoconservative*, New York, Basic Books, 1983.
KROGER J., *Prophetic-Critical and Practical-Strategic Tasks of Theology: Habermas and Liberation Theology*, in "Theological Studies", 46, marzo 1985.
KÜNG H., *Truthfulness: the future of the Church*, New York, Sheed and Ward, 1968. Trad. it., *Veracità. Per il futuro della*

Chiesa, Brescia, Queriniana, 1969.

— *A Igreja*, Moraes Editores, Lisboa 1969. Trad. it., *La Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1969.

L

LABERTHONNIÈRE L., *Essais de Philosophie Religieuse*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

LABOURDETTE M., *La théologie et ses sources*, in "Revue Thomiste", gennaio-marzo 1946.

LALANDE A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

LAMB M., *Solidarity with the Victims. Toward a Theology of Social Transformation*, New York, Crossroad, 1982.

LANZA A., *All'abolizione del proletariato. Il discorso socialista fraternitario. Parigi 1839-1847*, Milano, Franco Angeli, 2010.

LATREILLE A., PALANQUE J-R., DELARUELLE E., RÉMOND R., *Histoire du Catholicisme en France*, Paris, Spes, 1962.

LAUDRAIN M., in "Terre Nouvelle", ottobre 1935.

LAURENTIN R., CORTEVILLE M., *Découverte du secret de la Salette*, Paris, Fayard, 2002.

LEBLON J., *La crise révolutionnaire 1789-1846*, in FLICHE A., MARTIN V. (a cura di), *Histoire de l'Église*, Paris, Bloud et Gay, 1951.

LEBRETON J., *Modernisme*, in "Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique".

LECANUET L., *Montalembert, d'après son journal et sa correspondance*, Paris, Poussielgue, 1898-1902.

LEE TUVESON E., *Redeemer Nation. The Idea of America's Millenial Role*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

LENIN V., *Obras*, Moscú, Editorial Progreso, 1973.

— *Che fare?*, Milano, Edizioni Lotta Comunista, 2004.

LEONE XIII, *Aeterni Patris*, 4 agosto 1879.

— *Libertas*, 20 giugno 1888.

— *Rerum Novarum*, 15 maggio 1891.

— *Magnae Dei Matris*, 8 settembre 1892.

— *Satis Cognitum*, 29 giugno 1896.

— *Testem benevolentiae*, 22 gennaio 1899.

— *Graves de communi*, 18 gennaio 1901.

— *Actes de Léon XIII*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1925.

LEONHARD W., *Die Dreispaltung des Marxismus*, Wien, Econ Verlag, 1975.

LEONI F., *Storia dei Partiti Politici Italiani*, Napoli, Guida Editori, 1971.

LEPELEY J., *La Teología de la liberación. Un análisis temático cronológico*, Bogotá, CEDIAL, 1981.

LEROY E., in "Revue de Metaphysique et de Morale", 1907.

LEROY-BEAULIEU A., *Les catholiques libéraux de 1830 à nos jours*, Paris, Plon et Nourrit, 1885.

LEUWERS J-M., Étapes de l'action des laïcs et conceptions successives de l'apostolat du laicat, in BARRAU P. (a cura di), *Evangélisation collective. Dossier masses ouvrières*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1964.

LIBÂNIO CHRISTO C., *Nicaragua livre: O primeiro passo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

LIMA H., ARANTES A., *História da Ação Popular. Da JUC ao PC do B*, São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1984.

LIMA VAZ H., *Presentazione*, in RUBIO A., *Teologia da libertação: política ou profetismo? Visão panoramica e critica da teologia politica latinoamericana*, São Paulo, Edições Loyola, 1977.

LIVI A., *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica «scienza della fede» da un'equivoca «filosofia religiosa»*, Roma, Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2012.

LIZZA R., *The Agitator. Barack Obama's unlikely political education*, in "The New Republic", 9 marzo 2007.

LLOVERA J., *Tratado elemental de sociología cristiana*, Barcelona, Luis Gili, 1930.

LOIS J., *Función crítica de la Iglesia en la sociedad*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.
LONERGAN B., *Theology in its New Context*, in SHOOK L.K. (a cura di), *Renewal of Religious Thought*, Montreal, Palm Publishers, 1968.
LÓPEZ ARANGUREN J-L., *Un modelo profético post secular*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.
LÓPEZ HERNÁNDEZ E., *Bem Viver e uma teologia indígena*, in "IHUonlime", 404, XII, 5 ottobre 2012.
LOSADA J., *El postconcilio: El problema de la transformación de la Iglesia*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.

M

MACHADO CARTAGENA A., *Reforma agraria: una ilusión que resultó un fracaso*, Bogotá, Biblioteca Virtual del Banco de la República, 2005.
MADRIGAL SÁNCHEZ V., *Teología India*, in *La teología de la liberación en prospectiva. Tomo I. Trabajos Científicos*, Montevideo, Fundación Amerindia, 2012.
MAGISTER S., *Pace fatta tra Müller e Gutiérrez. Ma Bergoglio non si sta*, in "L'Espresso online", 5 settembre 2013.
— *Due battute del papa contro Müller e Bertone*, in "L'Espresso online", 17 settembre 2013.
MAIER H., *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie – 1789-1850*, Freiburg, Rombach, 1959.
MAIER P., *From Resistance to Revolution. Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Great Britain*, New York, Random House, 1974.
MAINWARING S., *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1985*, Stanford, Stanford University Press, 1986.
MALGERI F. (a cura di), *Atti del Convegno internazionale di studi promosso dall'Assemblea Regionale Siciliana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973.
— *La sinistra cristiana 1937-1945*, Brescia, Morcelliana, 1982.
MARCUSE H., *Eros e Civilização - Uma crítica filosófica ao pensamento de Freud*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968. Trad. it. *Eros e civiltà*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2001.
— *La sociedad carnívora*, Buenos aires, Ed. Galerna, 1969.
MARET H., *Du Concile générale et de la paix religieuse*, Paris, Henri Plon, 1869.
MARK A., *Manifest Destiny and Mission in American History*, New York, Alfred A. Knopf, 1963.
MARITAIN J., *Humanisme intégrale*, Paris, Aubier, 1936. Ed. it, *Umanesimo integrale*, Roma, Borla, 2009.
— *The Professional Radical. Conversations with Saul Alinsky*, in "Harper's Magazine", agosto 1965.
— *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
MARTINA G., *La Chiesa nell'età del assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia, Morcelliana, 1970.
MARTINEZ E., *PADRES: a study of revolutionary Chicano priests*, Ann Arbor, University of Michigan, 2002.
MARX K., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Edizioni Rinascita, 1954.
— *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004.
MASCITELLI E. (a cura di), *Dizionario Dei Termini Marxisti*, Milano, Vangelista, 1977.
MATEOS J., *La Utopía de Jesús*, in GONZÁLEZ FAUS J-M. (a cura di), *Utopia y Profetismo. VIII Congreso de Teología*, Madrid, Evangelio y Liberación, 1989.
MATOS MAR J., MEJÍA J., *La reforma agraria en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

MAUMUS V., *Les catholiques et la liberté politique*, Paris, Libraire Victor Lecoffre, 1898.
— *Les Modernistes*, Paris, Beauchesne, 1909.
MAYEUR J-M., *L'abbé Lemire, 1853-1928, un prêtre démocrate*, Paris, Casterman, 1968.
MAYNARD T., *The Story of American Catholicism*, New York, The Macmillan Company, 1941.
MCAFFEE BROWN R., *A Preface and a Conclusion*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.
— *The 'Preferential Option for the Poor' and the Renewal of Faith*, in TABB W. (a cura di), *Churches in Struggle. Liberation Theologies and Social Change in North America*, New York, Monthly Review Press, 1986.
MCAVOY T., *The Americanist Heresy in Roman Catholicism, 1895-1900*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1963.
MCGARRY M., *Modernism in the United States. William Lawrence Sullivan*, in "Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia", 90, 1979.
MCNEILL J., *Scommettere su Dio, teologia della liberazione omosessuale*, Casale Monferrato, Edizioni Sonda, 1994.
MEIER SCHLESINGER A., *New Viewpoints in American History*, New York, MacMillan, 1968.
MEIR H., *Revolution and Church. The Early History of Christian Democracy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1969.
MELE P., *La teologia della liberazione sta vivendo una nuova primavera, grazie anche a Papa Francesco. La forza storica dei poveri. Intervista a Leonardo Boff*, in "Newsit24", 20 settembre 2013.
MELLER P., *Un Siglo de Economía política chilena* (1890-1990), Santiago, Editorial Andrés Bello, 1996.
MÉNARD G., *De Sodome à l'Exode: jalons pour une théologie de la libération gaie*, Montréal, L'Aurore/Univers, 1980.
MÉNDEZ ARCEO S., *Per il nostro mondo sottosviluppato non c'è altra alternativa se non il socialismo*, in "El Siglo", 27 aprile 1972.
MENOZZI D., *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.
—*Liberalismo, cattolicesimo e antisemitismo*, in "Il Regno", 16, 2005.
MENVIELLE J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1967.
MESA LAGO C., *Cuba en la era de Raúl Castro. Reformas económico-sociales y sus efectos*, Madrid, Editorial Colibrí, 2011.
MESLIER J., *Oeuvres complètes*, Paris, Editions Anthropos, 1970-72.
METTEPENNINGEN J., *Truth as Issue in a Second Modernist Crisis? The Clash between Recontextualization and Retrocontextualization in the French-speaking Polemic of 1946-1947*, in LAMBERIGTS M., BOEVE L., MERRIGAN T. (a cura di), *Theology and the Quest for Truth*, Louvain, Leuven University Press, 2006.
METZ J-B., *Pour une théologie du monde*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.
MICHEL A, *Verité*, in "Dictionnaire de Théologie Catholique".
MÍGUEZ BONINO J., *Fundamental Questions in Ecclesiology*, in TORRES S., EAGLESON J., *The Challenge of the Basic Christian Communities*, New York, Orbis Books, 1981.
MOBERG D., *Obama's Third Way*, in "National Housing Institute", 49, Spring 2007.
MOMIGLIANO E. (a cura di), *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici*, Milano, Dall'Oglio, 1959.
MONDIN B., *Storia della Teologia*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1997.
— *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.
MONICAT P., *Contribution à l'étude du mouvement social chrétien en France au XIXème siècle*, Paris, Rondelet, 1898.
MONTES VARAS J-A., *De la teología de la liberación a la teología eco-feminista*, Santiago, Acción Familia, 2011.
MORCILLO C., *Introducción al estudio de la encíclica*, in *Primera Semana de Estudios Teológicos de la Diócesis de Bilbao*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1952.
MOREL J., *Les catholiques libéraux*, Paris, E. Giraud, 1864.

MORO R., *Aldo Moro negli anni della FUCI*, Roma, Studium, 2008.
MORRISON J., *The Liturgical Revival and the Family*, in *Family Catholic Action*, Washington DC, National Catholic Welfare Conference, s.d.
MOUNIER E., *Qu'est-ce que le Personalisme?*, Paris, Seuil, 1946.
METALLI A., *Vuelven las comunidades eclesiales de base*, in "Vatican Insider-La Stampa", 30 dicembre 2013.
MENEZES NETO J., *A Ética da Teologia da Libertação e o Espírito do Socialismo no MST*, Belo Horizonte, FMG, 2012.
MÜLLER G., *Mis experiencias sobre la Teología de la liberación*, in "Religión", 3 luglio 2012.
— *Fare la verità e non solo dirla*, in "Osservatore Romano", 4 settembre 2013.
— «Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono». A 10 anni dall'istruzione Libertatis Nuntius, in GUTIÉRREZ G., MÜLLER G., *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Padova, Edizioni Messaggero-EMI, 2013.
MURPHY F., *Communists and Catholics in France 1936-1939. The Politics of the Outstretched Hand*, Gainsville, University of Florida Press, 1989.
MURRI R., *Lettera a Giovanni Semeria*, in "Cultura Sociale", 16 settembre 1898.
— *Una lettera da Roma*, in "L'Osservatore cattolico", 17 aprile 1899.
— *La religione di Alfredo Loisy*, Roma, Libreria Editrice Bilychnis, 1918.
MYERS M., *Liberty without anarchy*, Charlottesville, The University Press of Virginia, 1983.

N

NEGRI L., *Pio IX. Attualità e profezia*, Milano, Ares, 2006.
— *Prefazione*, in AMATO G., *Omofobia o eterofobia. Perché opporsi a una legge ingiusta e liberticida*, Verona, Fede e Cultura, 2014.
NEIRA H., *Il Perù può divenire una nuova Cuba?*, Roma, Samonà e Savelli, 1969.
NICOLÁS M., BRUCKBERGER R., *Dialogue théologique. Pièces du débat entre la Revue Thomiste d'une part, les RRPP de Lubac, Daniélou, Bouillard, Ferrand et von Balthasar d'autre part*, Toulouse, St. Maximin, 1947.
NICOLAU M., SALAVERRI J., *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, *Theologia Fundamentalis*, Madrid, BAC, l958.
NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, Città del Castello, Zeus Editoriale, 1996.
NISBET R., *Twilight of Authority*, New York, Oxford University Press, 1975.
NITTI F., *Il socialismo cattolico*, Roma, L. Roux e C. Editori, 1891.
NOLAND R., *The Apocalypse of Normal Brown*, in "The American Scholar", Winter 1968-1969.
NOVAK M., *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York, Simon and Schuster, 1982.

O

ODILA F., *Política agrária federal criou 'favelas rurais', diz ministro*, in "Folha de S. Paulo", 9 febbraio 2013.
O'HALLORAN J., *Living Cells. Developing Small Christian Communities*, Dublin, Dominican Publications, 1984.
OLIVEROS R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión*, Lima, CEP, 1977.
OMODEO A., *Alfredo Loisy, storico delle religioni*, Bari, Laterza, 1936.
ONIS, *Declaración de los sacerdotes peruanos*, in "Oiga", 265, 22 marzo 1968.
OSSICINI A., *Un'isola sul Tevere. Il fascismo al di là del ponte*, Roma, Editori Riuniti, 1999,

P

PACEPA I., *A cruzada religiosa do Kremlin*, in "Midia Sem Mascara", 30 aprile 2013.
PACIKA V., *Dialettica dello sviluppo sociale e della lotta ideologica. La Teologia della liberazione nella sua versione radicale latino-americana*, in "Problemi di Filosofia", Mosca 1985, 1.

PAGANO S., *Dalla porpora al chiostro. L'inflessibilità di Pio XI verso il cardinale Louis Billot*, in *Collectanea Archivi Vaticani - Il Papato Contemporaneo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009.
PAMPALONI G., *Notre-Dame e la Sainte-Chapelle*, Novara, Istituto Geografico de Agostini, 1980.
PAPASOGLI G., STANO F. (a cura di), *Antonio Claret, l'uomo che sfidò l'impossibile*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1963.
PARADA H., *Crónica de Medellín*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1975.
PATTARO G., *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Brescia, Queriniana, 1985.
PELLICCIARI A., *Risorgimento da riscrivere. Liberali & massoni contro la Chiesa*, Milano, Ares, 1998.
— *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata*, Casale Monferrato, Piemme, 2000.
— *Risorgimento anticattolico*, Casale Monferrato, Piemme, 2004.
PÉREZ TAPIAS J-A., *Preparando el futuro. Reflexión-balance desde la situación de los colectivos cristianos de base*, in "Misión Abierta", 77, 2, aprile 1984
PESCH C., *Fede, dogma e fatti storici. Studio sulle dottrine moderniste*, Roma, Libreria Pontificia di F. Pustet, 1909.
PÉREGO A., *La Teología Nueva*, in "Ciencia y Fe", gennaio-marzo 1949.
PESSEN E., *Riches, Class and Power Before the Civil War*, Lexington, Heath & Co., 1973.
PIETRA A., *Storia del movimento cattolico-liberale*, Milano, Vallardi, 1948.
PILATO C., *Dall'omosessualità alla pedofilia: sullo scivolo della rivoluzione sessuale*, in "Tradizione Famiglia Proprietà", ottobre 2013.
PIO VI, *Acta*, Roma, Typis Sacra Congregatione de Propaganda Fide, 1871.
PIO IX, *Acta Pii IX*, Roma, Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1865.
— *Lettera al presidente e ai membri del Circolo Sant'Ambrogio di Milano*, del 6-3-1873, in "La Civiltà Cattolica", 1873, serie VIII, vol. X, fasc. 547.
PIO X, *E supremi apostolatus*, 4 ottobre 1903.
— *Motu proprio Fin Dalla Prima*, 18 dicembre 1903.
— *Il fermo proposito*, 11 giugno 1905.
— *Vehementer Nos*, 11 febbraio 1906.
— *Pieni l'animo*, 28 luglio 1906.
— *Lamentabile sane exitu*, 3 luglio 1907.
— *Pascendi Dominici Gregis*, 8 settembre 1907.
— *Motu proprio Praestantia Scripturae*, 18 novembre 1907
— *Notre Charge Apostolique*, 15 agosto 1910.
— *Sacrorum antistitum*, 9 settembre 1910.
PIO XI, *Ubi Arcano*, 23 dicembre 1922.
— *Quas primas*, 11 dicembre 1925.
— *Rappresentanti in Terra*, 31 dicembre 1929.
— *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931.
— *Allocuzione al Sacro Collegio*, 22 luglio 1934.
— *Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937.
PIO XII, *Mystici Corporis Christi*, 29 giugno 1943.
— Radiomessaggio natalizio del 1944.
— *Allocuzione di Sua Santità ai Padri della Compagnia di Gesù, in occasione della XXIX Assemblea Generale*, 17 settembre 1946.

— *Allocuzione di Sua Santità ai Padri delegati al Capitolo Generale dell'Ordine dei Frati Predicatori*, 22 settembre 1946.
— *Humani generis*, 22 agosto 1950.
POHIER J-M., *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalitiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1972.
POLITI S., *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*, Buenos Aires, Ed. Castañeda - Ed. Guadalupe, 1992.
PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Via pulchritudinis*, 28 marzo 2006.
POPEREN J., in "Débat", 42, novembre-dicembre 1986.
POULAT E., *Histoire, dogme, critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962.
— *Intégrisme et Catholicisme intégrale*, Paris, Casterman, 1969.
— *Modernistica. Horizons, Physiognomies, Débats,* Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982.
— *L'église, c'est un monde*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.
— *Cardinal Emmanuel Suhard archevêque de Paris (1940-1949). Temps de guerre, temps de paix, passion pour la Mission*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.
PREZIOSI E., *Obbedienti in piedi. La vicenda dell'Azione Cattolica in Italia*, Torino, SEI, 1997.
PRICE P., *The Church as Kingdom. A New Way of Being Church*, Basingtoke, Marshall Pickering, 1987.
PUYO J., *Une vie pour la verité. Jean Puyo interrogue le Père Congar*, Paris, Le Centurion, 1975.

Q

QUARANTA P., *Chiesa e omosessualità*, in "Pride", maggio 2012.

R

RADFORD RUETHER R., *Political Theologies in the Churches: Does God Take Sides in Class Struggle?*, in TABB W. (a cura di), *Churches in Struggle. Liberation Theologies and Social Change in North America*, New York, Monthly Review Press, 1986.
— *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Brescia, Queriniana, 1995.
RAHNER K., *Richtungen der Neuen Theologie*, in "Orientierung", 20 dicembre 1947.
— *Rélations de la nature et de la grace. Écrits théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
— *Théologie et anthropologie*, in AAVV, *Théologie d'aujourd'hui et de démain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967.
RAMOS BARRETO N., CHAVES P., *Um reportage da TFP revela toda a verdade: A reforma agrária sembra assentamentos, os camponeses recolhem miséria e desolação*, São Paulo, Artpress, 1996.
RAMOS BARRETO N., *Reforma Agrária. O mito e a realidade*, São Paulo, Artpress, 2003.
RATIGAN J., *Introduction*, in NATIONAL FEDERATION OF PRIESTS' COUNCILS (a cura di), *Developing Basic Christian Communities. A Handbook*, Chicago, NFPC, 1979.
RATTÉ J., *Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan*, London, The Catholic Book Club, 1972.
RATZINGER J., *Les principes de la théologie catholique*, Paris, Téqui, 1985.
— *Prefazione*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (a cura di), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993.
— *Fede e Scienza, un dialogo necessario*, Torino, Lindau, 2010.
REHER M., *Americanism and Modernism: Continuity or Discontinuity?*, in "U.S. Catholic Historian", 1, 1981.
REICHLEY J., *Religion in American Public Life*, Washington DC, The Brookings Institution, 1985.
RENAN E., *La vita di Gesù*, Roma, Newton Compton, 1994.
RESS M., SEIBERT U., SJØRUP L. (a cura di), *Del cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, Santiago, Sello Azul, 1997.
RIVIÈRE E, *Modernisme*, in "Dictionnaire de Théologie Catholique".

RIVIÉRE J., *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris, Letouzey et Ané, 1929.
ROBERTS D., *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, New York, Orbis Book, 2004.
RODRIGUES BRANDÃO C., *O que é o método Paulo Freire*, São Paulo, Editora Braziliense, 1981.
RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ V., *Pecado individual y pecado colectivo*, in "Iglesia Mundo", 1 dicembre 1984.
— *The Liberating Truth*, in "TFP Newsletter", Washington DC, edizione speciale, 1985.
— *Godless 'Theology' and Enslaving 'Liberation'*, Washington DC, Tradition Family Property, 1988.
ROHR R., *The Holiness of human sexuality*, in "Sojourners", ottobre 1982.
ROPS D., *Il y a cinquante ans, le modernisme*, in "Ecclesia. Lectures chrétiennes", 77, agosto 1955.
ROSSI L., *Il Modernismo*, in "Renovatio", luglio-settembre 1990.
ROUSSEAU J-J., *Il contratto sociale*, Milano, BUR, 2010.
— *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, Milano, Bompiani, 2012.
ROYO MARÍN A., *Dios y su obra*, Madrid, BAC, 1968.
ROYTON PIKE E., *Human Documents of the Industrial Revolution in Britain*, London, George Allen & Unwin, 1970.
RUEDA E., *The Marxist Character of Liberation Theology*, Washington DC, The Free Congress Research and Educational Foundation, 1986.
RUINI C., *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1971.
RUSCONI G., *Rossoporpora*, in "Corriere del Ticino", 26 febbraio 2014.
RUSSELLI L., *Teologia femminista*, Brescia, Queriniana, 1977.

S

SABATIER A., in "Courrier de Genève", 20 ottobre 1898.
S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della liberazione*, 6 agosto 1984.
— *Notificatio de scriptio P. Leonardi Boff, ofm, «Chiesa: Carisma e potere»*, 11 marzo 1985.
— *Istruzione sulla libertà cristiana e la liberazione*, 22 marzo 1986.
— *Il Messaggio di Fatima. Commento teologico*, Città del Vaticano, 2000.
SALAVERRI J., *El problema de la «Nueva Teología»*, in "Sal Terrae", 38, 1950.
— *Satisfacción a los Padres de Saulchoir*, in "Estudios Eclesiásticos", 96, 25, gennaio-marzo 1951.
SAMUEL A., *Le socialisme. Courantes, histoire, pratiques*, Lyon, Chronique Sociale, 1981.
SÁNCHEZ AGUILAR A. (a cura di), *Evolución de la pobreza en el Perú al 2010*, Lima, Instituto Nacional de Estatística e Informática, 2012.
SÁNCHEZ EGOZCUE J., TRIANA CORDOVÍ J., *Un panorama actual de la Economía Cubana, las transformaciones en curso y sus retos perspectivos*, in "Boletín Elcano", giugno 2008.
SÁNCHEZ D., *Teologia della Liberazione. Lo scontro con Woytyla e Ratzinger*, Roma, Datanews, 2010.
SANDOVAL GONZÁLEZ R., *La pobreza en Cuba*, www.progreso-semanal.com, 28 marzo 2012.
SANTINI A., È più aspro il contrasto fra Stato e Chiesa in Cile, in "L'Unità", 21 marzo 1976.
SANTORO A., *Il Vaticano deve sparire*, in "MicroMega", 7, 2012.
SANTORO F., *La liberazione che viene dal Vangelo*, in "Avvenire", 28 settembre 2013.
SARDÀ I SALVANI F., *El liberalismo es pecado*, Barcelona, Librería y Tipografía católica, 1884.
SARMIENTO N., *Caminos de la Teología India*, Cochabamba, Verbo Divino, 2000.
SARTORIO U., *Una Chiesa che ha bisogno di tutti*, in "Osservatore Romano", 4 settembre 2013.
SBARDELOTTI TAVARES E., *Ecoteologia. Do grido dos pobres ao grido da Terra na perspectiva da Teologia da Libertação de*

Leonardo Boff, in *La teología de la liberación en prospectiva. Tomo I. Trabajos Científicos*, Montevideo, Fundación Amerindia, 2012.

SCARAFFIA L., ISASTIA A., *Donne ottimiste. L'associazionismo femminile borghese fra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2002.

SCHILLEBEECKX E., *Grandi Temi del Concilio*, Roma, Edizioni Paoline, 1965.

— *I laici nel Popolo di Dio*, in AAVV, *La fine della Chiesa come società perfetta*, Verona, Arnoldo Mondadori Editore, 1968.

SCHREINER B., BESRET B., *Les Communautés de Base*, Paris, Bernard Grasset, 1973.

SCHREITER R., *Constructing Local Theologies*, New York, Orbis Books, 1985.

SCOPPOLA P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961.

SECRETARIAT FOR HISPANIC AFFAIRS, *Basic Christian Communities. An Experience in the United States*, Washington DC, NCCB, 1982.

SEGUNDO J., *Liberación de la Teología*, in "Cuadernos Latinoamericanos", Buenos Aires, Carlos Lohlé, 17, 1974.

— *Our Idea of God*, New York, Orbis Books, 1974.

— *Statement*, in TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.

— *The Shift Within Latin American Theology*, Toronto, Regis College Press, 1982.

SERVIER J., *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967.

SIGMUND P., *Liberation Theology at a Crossroads: Democracy or Revolution*, New York, Oxford University Press, 1990.

SILVA GOTAY S., *Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de 1960 e 1970*, in CEHILA (a cura di) *História da teologia na América Latina*, São Paulo, Edições Paulinas, 1981.

SIRI G., *Getsemani Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo,* Roma, Edizioni della Fraternità della SS. Vergine Maria, 1980.

SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in MAYNARD HUTCHINS R. (a cura di), *Great Books of the Western World*, Chicago, University of Chicago, 1952.

SOBRINO J., *Puebla, serena afirmación de Medellín*, in "Christus", 520-521 (1979).

— *Ressurreição da Verdadeira Igreja. Os Pobres, Lugar Teologico da Eclesiologia*, São Paulo, Edições Loyola, 1982.

— *O absoluto è Deus e o coabsoluto são os pobres*, in "IHU online", XII, 404, ottobre 2012.

SOBRINO J., HERNÁNDEZ PICO J., *Theology of Christian Solidarity*, New York, Orbis Books, 1985.

SOCCI A., *La dittatura anticattolica*, Milano, Sugarco 2004.

— *Francesco chiama Benedetto accanto a sé. Le tempeste si avvicinano*, in "Libero", 6 marzo 2014.

SOLIMEO G., SOLIMEO L., *As CEBs, das quais muito se fala, pouco se conhece. A TFP as descreve como são. Comentários e documentação totais*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1983.

SPADOLINI G., *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, Vallecchi, 1964.

SPARROW-SIMPSON W., *Roman Catholic Opposition to Papal Infallibility*, London, John Murray, 1909.

SPECIALE A., *João Bráz de Aviz, il teologo della liberazione che riceve la berretta rossa*, in "Vatican Insider-La Stampa", 6 gennaio 2014.

SPIAZZI R., *P. Mariano Cordovani dei Frati Predicatori*, Roma, Belardetti, 1954.

SPINI G., *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

STARK R., *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Torino, Lindau, 2006.

STEVENS ARROYO A., *Prophets Denied Honor: An Anthology on the Hispano Church of the United States*, New York, Orbis Books, 1980.

STRES T., *Il marxismo e la domanda sull'uomo*, in "CSEO Documentazione", 11 novembre 1976.
STURZO L., *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1959.
SUFFERT G., *Les catholiques et la Gauche*, Paris, F. Maspero, 1960.
SULLIVAN W., *Letters to His Holiness Pope Pius X, by a Modernist*, Chicago, Open Court, 1910.
— *The Priest. A Tale of Modernism in New England*, Boston, Beacon Press, 1914.
— *Under Orders, the Autobiography of William Lawrence Sullivan*, Boston, Beacon Press, 1966.
SUSIN C., DOS SANTOS J., *Nosso planeta, nossa vida. Ecologia e teologia*, São Paulo, Paulinas, 2011.

T

TAMAYO-ACOSTA J-J., *Las comunidades cristianas populares*, in MISIÓN ABIERTA (a cura di), *Desafíos Cristianos*, Madrid, Lóguez Ediciones, 1988.
TAMAYO-ACOSTA J-J., BOSCH J. (a cura di), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001.
TAMAYO-ACOSTA J-J., FORNET R. (a cura di), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Estella, Verbo Divino, 2005.
TANGHERONI M., *Cristianità, modernità, Rivoluzione. Appunti di uno storico fra «mestiere» e impegno civico-culturale*, Milano, Sugarco Edizioni, 2009.
TAPARELLI D'AZEGLIO L., *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, Roma, 1854.
TARICONE F., GRASSI I., *Associazionismo femminile e modernismo*, Milano, Marietti, 2000.
TAROZZI F., *Questione sociale*, in "Dizionario di Storiografia".
TASSANI G., *Agli origini del compromesso storico. I cattolici comunisti negli anni '50*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1978.
TEILHARD DE CHARDIN P., *Hymne de l'univers*, Paris, Éditions du Seuil, 1961. Trad. it., *Inno dell'Universo*, Brescia, Queriniana, 1992.
TESINI M., *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'età delle rivoluzioni*, Roma, Studium, 1988.
TEXIER J., in "Documentation Catholique", 1078, 24 settembre 1950.
TFP COVADONGA, *España anestesiada sin percibirlo, amordazada sin quererlo, extraviada sin saberlo. La obra del PSOE*, Madrid, Editorial Fernando III el Santo, 1986.
THOMAS L., *L'Action française devant l'Église de Pie X à Pie XII*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1965.
TODARO M., *Pastors, Prophets and Politicians. A Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*, Tesi di dottorato presso l'University of Columbia, New York 1971.
TOMMASI A. (a cura di), *Montalembert*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1928.
TORNIELLI A., *La Chiesa sdogana la teologia della liberazione*, in "Vatican Insider-La Stampa", 4 settembre 2013.
TORNIELLI A., *Teologia della liberazione, Cipriani contro Müller: Sia più prudente*, in "Vatican Insider-La Stampa", 17 ottobre 2013.
TORRESI T., *L'altra giovinezza. Gli universitari cattolici dal 1935 al 1940*, Assisi, Cittadella Editrice, 2010.
TORRES S., EAGLESON J. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit 1975*, New York, Orbis Books, 1976.
— *The Challenge of the Basic Christian Communities*, New York, Orbis Books, 1981.
TRIONFINI P., *Carlo Carretto: il cammino di un innamorato di Dio*, Roma, AVE, 2010.
TURI T., *L'Azione Cattolica nella Chiesa postconciliare*, Bari, La Scala, 1982.
TYRRELL, *Cristianity at the Cross-Roads*, London, Longmans, 1910.

U

U.S. DEPARTMENT OF STATE, *The Sandinistas and Middle Eastern Radicals*, Washington DC, agosto 1985.

URS VON BALTHASAR H., *Théologie de l'histoire*, Paris, Plon, 1960.
— *Aux croyants incertains*, Paris, Lethielleux, 1980.

V

VALENSIN A., *Immanence*, in "Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique".
VALENTE G., *Roma y la Teología de la liberación. Fin de la guerra*, in "Vatican Insider-La Stampa", 26 giugno 2013.
VAILLANCOURT Y., *La première rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme*, in "Relations", giugno 1975.
VAN VUGT J., *Christian Base Communities*, in "The Ecumenist", Ottawa, 24, 1, novembre/dicembre 1985.
VASSALLO P., *Da Franco Rodano a Mario Monti*, in "Riscossa Cristiana", 13 settembre 2012.
VECCHI G., *La messa della liberazione. Il Pontefice concelebra con il teologo degli ultimi*, in "Corriere della Sera", 22 settembre 2013.
VECCHI G., *Mons. Becciu. Parla anche a chi investe in modo intelligente*, in "Corriere della Sera", 28 settembre 2013.
VECKEMANS R., *Expansión mundial de la Teología de la liberación latinoamericana*, in CELAM (a cura di), *Socialismo y Socialismos en América Latina*, Bogotá, Secretariado General del CELAM, 1977.
VERBIST H., *Les grandes controverses de l'Église contemporaine. De 1789 à nos jours*, Veviers, Éditions Marabout, 1971.
VERCESI E., *Il movimento cattolico in Italia (1870-1922)*, Firenze, Società Editrice La Voce, 1923.
VERLHAC J., CAVEING M., *Monde chrétien et monde moderne*, in "Esprit", agosto-settembre 1946.
VERMEERSCH A., *Modernism*, in "Catholic Encyclopedia".
VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA F., *Frei, il Kerenski cileno*, Piacenza, Cristianità, 1973.
VIDLER A., *Prophecy and Papacy: A Study of Lamennais, the Church and the Revolution*, London, SCM Press, 1954.
VIDLER A., *The Church in an Age of Revolution: 1789 to the Present Day*, in *The Penguin History of the Church*, London, Penguin Books, 1962.
— *A Century of Social Catholicism. 1820-1920*, London, S.P.C.K., 1964.
— *The Modernist Movement in the Roman Church. Its Origins and Outcome*, New York, Gordon Press, 1976.
VIGIL J-M., *Desafío de la ecología a las religiones*, in "Revista Vinculum", 238, 2010.
VIGLIONE M., *La rivoluzione italiana*, Roma, Minotauro, 2001.
VIVARELLI R., *Storia delle origini del fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2012.
VOLPE A., *La Questione Romana e il Clero Veneto*, Faenza 1862.
VRANICKI P., *Geschichte des Marxismus. Erster Band*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972.

W

WASHINGTON J., *Black Theology. The Negro and Christianity in the United States*, Boston, Beacon Press, 1964.
WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1970.
WEILL M., *Histoire du catholicisme libérale en France 1828-1908*, Paris, Alcan, 1909.
WELCH R., *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation*, New York, Orbis Books, 1985.
WEST C., GUIDOTE C., COAKLEY M. (a cura di), *Theology in the Americas. Detroit Two Conference Papers*, New York, Orbis Books, 1982.
WHITEHEAD J., WHITEHEAD E., *The Emerging Laity. Returning Leadership to the Community of Faith*, New York, Doubleday and Company, 1986.
WINTER G., *Liberating Creation. Foundations of Religious Social Ethics*, New York, Crossroad, 1981.

Y

YOUNG-HYUN J., *Sacerdotes y transformación social en Perú, 1968-1975*, México, Universidad Autónoma de México, 2005.

YZERMANS V. (a cura di), *All Things in Christ. Encyclicals and Selected Works of Saint Pius X*, Westminster, The Newman Press, 1954.

Z

ZAMOYSKI A., *16 agosto 1920. La battaglia di Varsavia*, Milano, Corbaccio, 2009.

ZAPATA A., ¿Ha fracasado la reforma agraria?, in "La República", 26 agosto 2009.

ZEPELENA T., *Problema Theologicum*, in "Gregorianum", 24 (1943), 25 (1944).

ZUBOVA L., KOVALEVA N., KHAKHULINA L., *Poverty in the USSR. The Population's Point of View*, in "Problems of Economic Transition", 34, 10, febbraio 1992.

ZUCCARO G., *Lui, Mussolini, nel giudizio di mille personaggi internazionali*, Genova, E.R.G.A., 1983.

ZWIERLEIN F., *The Life and Letters of Bishop McQuaid*, Rochester, Desclee, 1925.